Irénikon

TOME X

1933 Juillet-Août

IEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

Voir la suite des comptes rendus à la troisième page de la couverture)

IRÉNIKON

Tome X. N° 4. Juillet-Août 1933.

Le chant ecclésiastique byzantin de nos jours (1).

La fin du siècle dernier et les débuts du présent ont vu tous les regards se tourner vers les pionniers de la restauration grégorienne. Les nombreuses difficultés rencontrées au cours des travaux qu'elle nécessita ont fait soupçonner

(1) Nous ne nous occuperons dans cette étude que du côté tonique et mélodique de la musique byzantine et nous laissons délibérément de côté la séméiologie et l'histoire de cette musique. Pour ceux que ces questions intéressent, voici une courte bibliographie :

D'abord, les deux ouvrages du fameux réformateur et père de la musique actuelle de l'Église grecque ; CHRYSANTHE DE MADYTOS, archevêque de Durazzo; *Εἰσαγωγὴ εἰς τὸ Θεορητικὸν καὶ Πρακτικὸν τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μόυσικῆς. Introduction à l'étude théorique et pratiquede la musique ecclésiastique*, Paris, 1921, ouvrage actuellement introuvable et *Θεορητικὸν μέγα τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς. Grand traité de musique ecclésiastique.* Trieste, 1832, réimprimé à Athènes, 1911. « The standart manual of the modern system, by its inventor » comme dit Tillyard.

A. PANN, *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești.* Base théorique et pratique de la musique ecclésiastique. Bucarest, 1845.

J. B. REBOURS, *Traité de Psaltique.* Paris, 1906. « Exhaustive work on modern system, with numerous examples » (Tillyard).

Pour la séméiographie, l'ouvrage capital est FLEISCHER, *Neumenstudien.* T. 3, *Die spätgriechische Neumenschrift.* Berlin, 1904.

Pour l'ancienne musique, voir GASTOUÉ, *Introduction à la Paléographie musicale byzantine. Catalogue de manuscrits de musique byzantine conservés en France.* Paris, 1907. Nombreuses contributions dans diverses revues.

THIBAUT, *Origine byzantine de la notation neumatique de l'Église latine.* Paris, 1907. Nombreuses contributions, énumérées dans WELLEZ, *Byzantinische Muzik.* Breslau, 1927, p. 76.

à de bons esprits que leur solution pourrait être trouvée dans l'étude de l'ancienne musique grecque et de celle de l'Église byzantine qui en est la survivance. Tandis que certains prétendaient que le chant grégorien était exclusivement occidental, dans ses origines aussi bien que dans la suite de son développement, d'autres crurent en trouver la genèse à Byzance. Sans prendre parti dans cette controverse, on peut admettre qu'entre les deux musiques ecclésiastiques il y a de nombreux points de contact. Il y aurait lieu, par exemple, de rappeler le séjour à Constantinople du pape saint Grégoire avant son élévation au trône pontifical ; la présence de chantres d'origine byzantine et de langue grecque dans plusieurs grands monastères médiévaux, centres influents de la cantilène grégorienne ; la grande influence de la liturgie grecque dans la Gaule carolingienne ; les textes liturgiques grecs assez nombreux qui ont trouvé place dans les liturgies occidentales. De plus il est manifeste que les noms de plusieurs neumes grégoriens : *quilisma, cephalicus, epiphonus* sont de pures transcriptions de mots grecs, tandis que d'autres sont vraisemblablement des traductions de termes grecs. Rappelons encore les dénominations bien connues des historiens de la musique de *protus, deuterus*, etc., puis les mots *neanes, aneanes*, etc., auxquels jusqu'ici on n'a pas trouvé d'explication satisfaisante, pas plus d'ailleurs dans la musique grecque que dans la grégorienne. Et la liste que nous venons de donner est loin d'être complète.

Tillyard, *Byzantine Muzik and Hymnographie.* Londres, 1923. Nombreuses études dans diverses revues.

Wellez, *Byzantinische Muzik.* Breslau, 1927.

Nous tenons aussi à citer le nom de notre confrère D. Hugues Gaisser, ancien recteur du Collège Grec de Rome, l'un des pionniers des études musicales byzantines, chez qui l'on trouve encore beaucoup de bonnes choses.

Nous laissons de côté la littérature grecque moderne, roumaine, etc., malgré son très grand intérêt, parce qu'elle est pratiquement inaccessible au plus grand nombre.

Il faut peut-être regretter que des tâches plus immédiatement pratiques aient alors détourné l'attention de ces problèmes. Il a fallu attendre la fin de la guerre pour qu'on en reprît l'examen sur de nouvelles bases : désormais la musique byzantine sera étudiée non plus comme un simple adjuvant à l'intelligence du chant latin, mais pour sa valeur propre. En effet, si notre culture occidentale est gréco-romaine, par ses origines, pourrait-il en être autrement de notre musique ?

Outre ces motifs d'ordre général, notre revue en a de particuliers qui l'invitent à s'occuper de ces questions. La musique religieuse est en effet une des parties les plus estimées et les plus méconnues du patrimoine des Églises orientales, que nous nous sommes donné la tâche de faire connaître et étudier. Là-bas, tout autant et plus que chez nous, la musique est une des formes préférées de la prière. Comme les autres manifestations de la culture byzantine, elle renferme, au dire des musicologues compétents, des trésors de grande valeur qui malheureusement sont peu accessibles. Aussi croyons-nous faire œuvre utile en consacrant quelques pages d'*Irénikon* à initier nos lecteurs à une forme d'art religieux qui leur est sans doute peu connue.

Il est bien entendu que nous ne nous occuperons ici que du chant byzantin actuel, tel qu'il est sorti de la réforme de Chrysanthe de Madyte, réforme qui date du commencement du XIXe siècle. C'est ce chant que les voyageurs peuvent entendre dans les églises de rite byzantin, sauf dans les églises russes.

I. Les Gammes.

Comme la musique grégorienne, la byzantine fait usage de huit modes (ἦχοι). Mais à la différence de la première, elle emploie trois gammes différentes : la diatonique, qui est pratiquement la même que celle de la musique grégo-

rienne (j'entends naturelle, non harmonisée ni accompagnée par un instrument tempéré, orgue ou harmonium), la chromatique et l'enharmonique.

Ce premier article exposera brièvement la théorie des gammes ; les autres seront consacrés à leur application dans les modes. Ces études seront illustrées d'exemples types. Mais hâtons-nous de remarquer que les pièces que nous analyserons ne sont pas choisies pour leur beauté mais pour leur régularité de construction. Le répertoire byzantin est d'ailleurs extrêmement riche et contient nombre de pièces, et parfois ce sont de vrais chefs-d'œuvre, qui ne se laissent pas aisément cataloguer (1).

Il ne sera sans doute pas inutile de dire que l'Église byzantine n'admet ni l'usage de l'orgue ni celui d'aucun instrument de musique et que l'exécution du chant est réservée à un ou plusieurs chantres, le chant du peuple dans les églises n'étant plus en usage. Le chant s'exécute à l'unisson. Cependant, pour donner au chantre un point de repaire, une voix, autant que possible d'enfant, est chargée de tenir l'*ison* (*ἴσον*), c'est-à-dire de faire une tenue de voix sur la tonique ou une autre note caractéristique pendant tout le cours de la mélodie.

Les trois gammes byzantines diffèrent l'une de l'autre par la grandeur de leurs intervalles constitutifs.

Les huit modes se distinguent par la position des demitons dans la gamme.

Chaque gamme, en principe, peut donner naissance à huit modes, suivant la position que l'on donne aux demitons. C'est ainsi qu'on parlera d'un premier mode diatonique, d'un second chromatique, d'un septième enharmonique.

(1) Le recueil le plus facilement accessible de chants byzantins est le *Syllitourgikon ou la Sainte Liturgie byzantine avec les réponses du chœur en musique occidentale et orientale.* Jérusalem et Paris 1925, par le R. P. A. Couturier. Il contient tous les chants de la liturgie en usage dans les Églises byzantines de Syrie.

La gamme diatonique.

La gamme diatonique est pratiquement identique à la gamme grégorienne ; elle monte par tons et demi-tons ; on la figure comme suit :

πα	βου	γα	δι	κε	ζω	νη	πα
3	2	4	4	3	2	4	(1)
ré	mi	fa	sol	la	si	do	ré

(1) Le nom des notes grecques est formé des huit premières lettres de l'alphabet et d'une voyelle ou d'une consonne de prononciation de façon à former des syllabes se prêtant facilement au solfège : les voici avec leur correspondante occidentale :

α	β	γ	δ	ε	ζ	η
πα	βου	γα	δι	κε	ζω	νη
re	mi	fa	sol	la	si	do

Quant aux chiffres indiquant la division des intervalles, ils représentent les divisions de la gamme naturelle. Ils partagent l'octave en 22 ou en 68 parties ou commata et se servent de celles-ci pour constituer des tons de diverses grandeurs. Le ton représenté par le chiffre 4 est le ton plein de la gamme naturelle qui se trouve entre *do* et *re*, *fa* et *sol*, *sol* et *la* ; celui qui est représenté par 3 est égal au ton entier qui se trouve entre *re* et *mi* et *la* et *si* ; celui qui est noté par 2 équivaut à notre demi-ton. Les autres doivent se comprendre de façon analogue. Nous parlons, bien entendu, de la gamme naturelle telle qu'elle résulte des lois de l'acoustique et que la voix émet naturellement, et non de la gamme tempérée issue de la division de l'octave en 12 demi-tons égaux et telle que l'emploient tous les instruments à clavier. On n'ignore pas d'ailleurs que, ces dernières années des essais ont été faits de pianos avec des quarts et des tiers de ton, ce qui donne de nouvelles possibilités harmoniques.

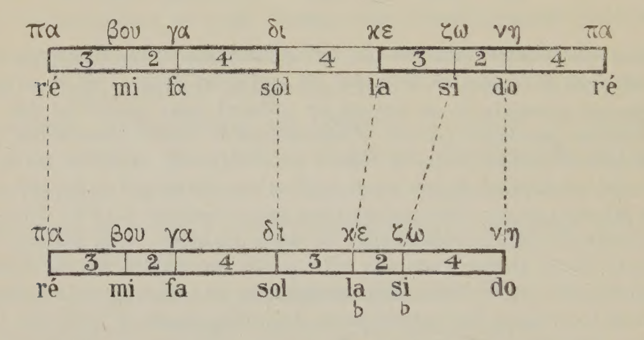
Dans cette étude, nous suivons non la division de Chrysanthe en 68 parties mais celle d'A. Pann en 22 parties. Elle nous semble suffisamment précise et plus claire.

Dans nos transcriptions en notation occidentale, nous nous servirons des signes suivants pour indiquer les divisions du ton :

Pour hausser la note	d'un quart de ton	:	𝄲
	de deux quarts de ton (notre dièze)	:	♯
	de trois quarts de ton	:	𝄰
Pour baisser la note	d'un quart de ton	:	𝄳
	d'un demi-ton (notre bémol)	:	♭
	de trois quarts de ton	:	𝄭

Elle peut être continuée par le bas et par le haut et, du point de vue moderne, fournit des mélodies majeures et mineures. Elle se prête à une harmonisation au même titre que le chant grégorien et, comme pas plus que lui, elle ne suit les principes de la composition musicale moderne, elle offre à cela les mêmes difficultés. Nous ne parlons pas ici, bien entendu, de certaines pièces de composition récente et qui sont nettement de tonalité majeure ou mineure (1).

Cette gamme se prête à une division en deux tétracordes identiques et juxtaposés ou en deux tétracordes identiques et enchaînés sur *δι* (*sol*), mais, dans ce cas, pour que les tétracordes restent identiques, *ζω* et *κε* (*si* et *la*) devront être diminués.



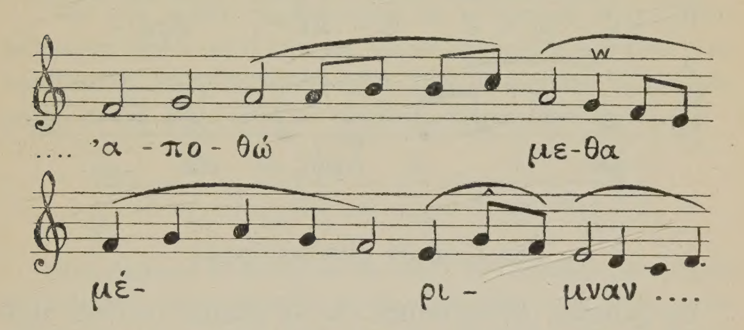
Notez que chaque tétracorde est formé d'une quarte juste : *πα-δι* (*re-sol*), *κε-πα* (*la-re*) et *δι-νη* (*sol-do*) ; et que, dans le tétracorde conjoint, *κε* (*la*) est diminué d'un quart de ton et *ζω* (*si*) d'un demi-ton : ces modifications sont nécessaires pour que les deux tétracordes du système restent identiques.

Il faut dire également que les mélodies de cette gamme ne montent pas souvent plus haut que la sixte et que,

(1) Nous parlerons à la fin de notre étude des essais de polyphonie byzantine tentés en ces dernières années avec plus ou moins de succès.

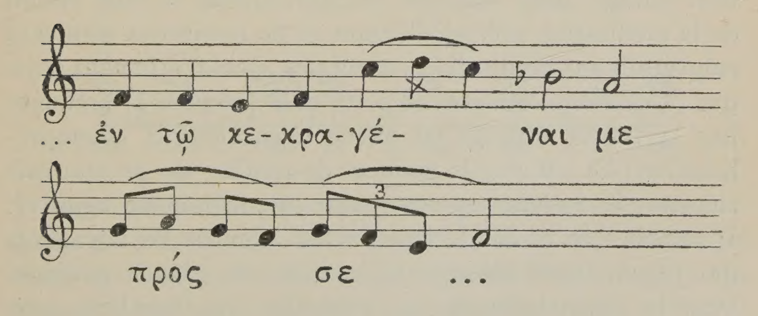
dans un mouvement descendant ou dans un mouvement ascendant ne dépassant pas le *ζω* (*si*) celui-ci est souvent bémolisé.

Donnons des exemples. Le premier est (1) un fragment de *Χερουβικόν* qui nous présente deux *ζω* (*si*) naturels dûs à la présence d'un *νη* (*do*) qui se trouve entre eux.



Nous avons nettement la gamme diatonique en deux tétracordes disjoints.

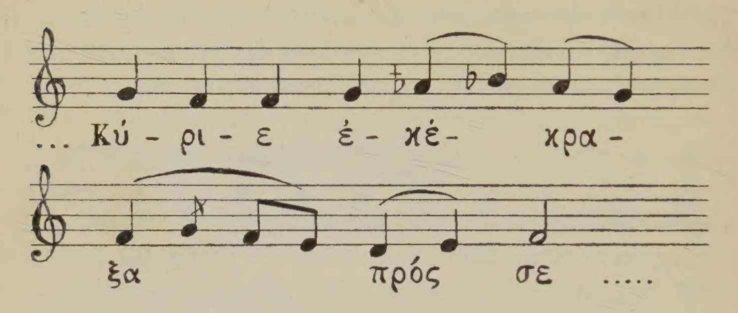
L'exemple suivant (2) est un fragment de *Κύριε ἐκέκραξα* ; il nous montre aussi deux tétracordes disjoints, mais le *ζω* (*si*) est baissé d'un demi-ton parce qu'il se trouve en mouvement descendant, quoique l'écriture ne l'indique pas.



(1) R. P. A. Couturier. *Petit Syllitourgikon ou service de la Divine Liturgie de S. Jean Chrysostome.* Jérusalem et Paris, 1924, p. 155.

(2) Pierre de Péloponèse, *Νεώτατον 'Αναστασιματάριον*. Athènes, 1895, p. 1.

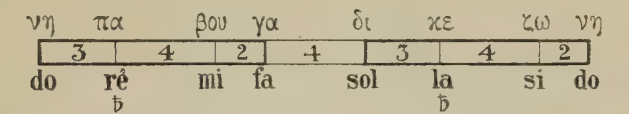
Le troisième exemple, tiré de la même pièce, est constitué de deux tétracordes conjoints, avec *κε* et *ζω* (*la* et *si*) diminués respectivement d'un quart et d'un demi-ton :



LES GAMMES CHROMATIQUES.

Les gammes chromatiques sont au nombre de trois. Mais disons immédiatement que chromatique signifie ici non pas progression par demi-ton, comme dans la musique occidentale, mais rétrécissement ou allongement des intervalles de la gamme diatonique. Ce sont les tons basés sur ces gammes que l'on aime à appeler orientaux. Aussi bien, n'oublions pas que la culture byzantine n'est pas pure de tout alliage mais consiste essentiellement en une fusion de la civilisation gréco-hellénique et de nombreux éléments empruntés aux civilisations orientales. Quoi d'étonnant donc que l'Occidental qui entend cette musique pour la première fois la trouve étrange ou même musicalement incompréhensible ! Et s'il a eu le malheur de tomber sur un mauvais chantre, le malaise éprouvé sera singulièremenr aggravé. Il semble que ce fut le sort de bon nombre de voyageurs qui jugent cette musique avec une très grande sévérité. Pour le fidèle byzantin, au contraire, ces tonalités sont l'expression la plus parfaite du sentiment religieux, tandis que notre gamme majeure lui paraît trop dure et tout au plus bonne pour les pas-redoublés des musiques militaires.

La première gamme chromatique emploie l'échelle suivante :

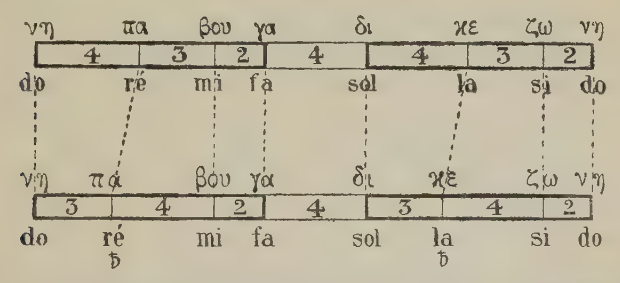


C'est une légère modification de la gamme diatonique. tellement légère qu'il faut un certain apprentissage pour s'en apercevoir. Supposons, en effet, que la gamme diatonique parte de *νη* (*do*) ; elle se présenterait comme suit :

νη πα βου γα δι κε ζω νη
4 3 2 4 4 3 2
do ré mi fa sol la si do

Cette gamme se compose de deux tétracordes identiques et disjoints : *νη-γα* (*do-fa*) et *δι-νη* (*sol-do*), tous deux constitués par une quarte juste, et elle est parfaitement identique à la gamme majeure occidentale.

Renversons l'ordre de ses tons entiers et comparons les deux échelles :



Nous constatons premièrement que nous sommes toujours en présence de deux quartes justes, c'est-à-dire que leurs extrémités ne subissent aucune modification ; deuxièmement, que les demi-tons ne sont pas davantage modifiés ; troisièmement, que seule la deuxième note de chaque quarte est abaissée d'un quart de ton : l'intervalle du milieu a simplement été élargi, passant de 3 à 4 commata. Si le

lecteur veut se rendre compte de la modification survenue, qu'il chante, sans accompagnement d'un instrument tempéré, les intervalles *sol-la-sib* ; en comparant cette succession à la suivante : *sol-la-si-do*, il constatera que, dans le premier cas, il avait abaissé la note *la* d'une fraction : c'est ce que les Grecs appellent le quart de ton.

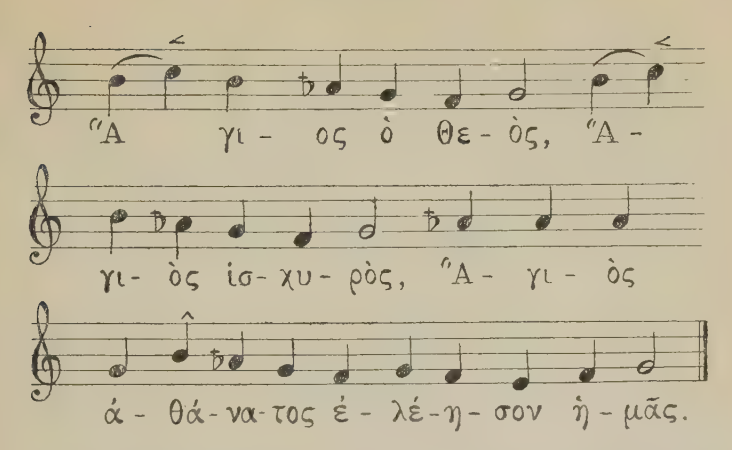
Pour la bonne exécution des mélodies qui font usage de cette gamme, il est indispensable de bien établir le δι (*sol*), ce que les Grecs font par l'*ison* et de faire les deux demi-tons très sonores et très francs ; par contre les notes intermédiaires κε (*la*) et πα (*re*) doivent être placées doucement. Toute diminution du demi-ton ζω-νη (*si-do*) ainsi qu'un manque de précision dans l'intervalle βου-γα (*mi-fa*) ferait passer à la gamme suivante ou amènerait la baisse de l'ison et de tout le chant. Il faut d'ailleurs remarquer que les pièces qui n'ont pas l'intervalle ζω-νη (*si-do*) perdent le caractère chromatique propre à cette gamme.

En pratique, c'est surtout le tétracorde supérieur qui est employé avec les notes βου-γα (*mi-fa*) du tétracorde inférieur. Il en résulte que la division en deux tétracordes des mélodies de cette gamme ne semble pas très exacte. La fréquence et l'importance de l'intervalle βου-γα (*mi-fa*) donne l'impression que la mélodie tourne autour de δι (*sol*) sans tenir compte du cadre tétracordal (1).

Donnons comme exemple le trisaghion qui suit la grande doxologie. (2).

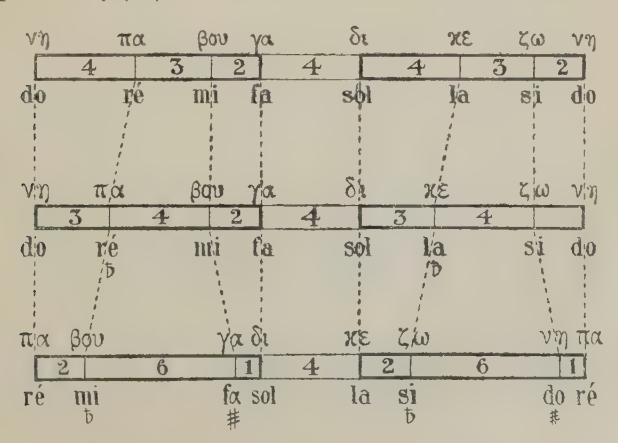
(1) Dans la musique occidentale les compositeurs doivent bien, à cause du tempérament des instruments, se conformer en tout point aux données de la théorie mathématique de la musique. Les Orientaux, qui ne sont pas soumis à ces nécessités, ont une allure beaucoup plus libre. Souvent leurs compositions évoluent en dehors des cadres établis et obéissent à une certaine harmonie intérieure plus conforme à la nature qu'aux règles. Les théories servent à classer les faits de façon plus ou moins heureuse et par conséquent elles doivent s'adapter comme elles peuvent à l'activité créatrice de l'artiste. Que l'on ne s'étonne donc pas devant les hésitations des théoriciens.

(2) l. c., p. 126.



Remarquons qu'il ne dépasse pas le *βου* (*mi*) grave ; pour l'exécuter correctement il faut donner très franchement les deux demi-tons du début et de la fin.

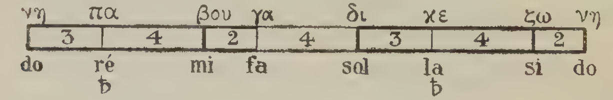
La deuxième gamme chromatique est constituée par la présence constante et constitutive de l'intervalle de seconde augmentée qui, comme on le sait, est généralement banni de notre musique moderne. Voici son échelle : nous la mettons en parallèle avec la précédente et la gamme diatonique de *νη* (*do*) :

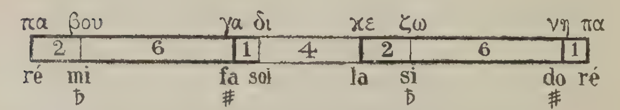


La première gamme chromatique, avons-nous vu, est formée par l'élargissement de l'intervalle central des deux tétracordes qui la constituent. Continuons ce mouvement, et nous obtenons la seconde. De 4 commata, cet intervalle est porté à 6 par un nouvel abaissement de sa première note et par une élévation de sa seconde. Notons cependant que nos deux tétracordes restent des quartes justes et disjointes.

Si, dans la gamme précédente, le demi-ton aigu de chaque tétracorde devait être attaqué avec pleine sonorité et franchement, il perdra ici sa sonorité en se rapprochant de sa note supérieure, terme du tétracorde. Ce phénomène est semblable à celui que l'on observe en musique moderne à propos de la sensible, surtout quand on s'en sert pour moduler au cours d'une mélodie. A la place du demi-ton supérieur, ce sera le demi-ton inférieur de chaque tétracorde qui aura un caractère de plénitude et de sonorité. La bonne exécution de ce demi-ton, la stabilité de la note de base et la justesse de sa quarte sont les critères d'une exacte interprétation des mélodies de cette gamme (1). Le plus grand

(1) A propos de cette gamme comme de la précédente, les théoriciens byzantins parlent plutôt d'un enchaînement de tricordes, constitués chacun d'un petit intervalle et d'un grand et se suivant selon le système de la roue (*τρόχος*), ainsi nommé parce qu'on tourne continuellement dans le cercle : petit intervalle + grand intervalle.





Il nous semble que cette division est plus théorique que pratique. Le moindre reproche qu'on puisse lui faire est, surtout dans le second cas, d'être purement approximative et de constituer une roue singulièrement boiteuse.

nombre de ces chants emploieront le tétracorde inférieur, quoiqu'il en soit qui usent du tétracorde supérieur et même des deux. La constitution tétracordale y est généralement rigoureusement observée. Comme *ison*, on prendra la base du tétracorde où l'on chante .

Comme la précédente, cette gamme dépasse rarement l'ambitus d'une octave ; si elle le fait, on se trouve dans la gamme diatonique. La ressemblance des deux premières gammes chromatiques fait qu'elles se substituent facilement l'une à l'autre ; par exemple, si le mouvement s'accélère, on prendra facilement la seconde gamme, s'il se ralentit ou s'accentue, la première : on n'a qu'à changer le nom des notes pour amener d'une façon naturelle la modification correspondante des intervalles.

La première gamme chromatique tient en quelque sorte le milieu entre nos gammes majeure et mineure et présente un caractère très doux : c'est le *tonus solemnis* par excellence, celui des grandes fêtes. La seconde, au contraire, a un caractère mineur très accentué ; son expression plaintive la fait réserver volontiers aux occasions de pénitence ou de tristesse (1) En voici un exemple (2) :

(1) Cette gamme de seconde augmentée est très populaire dans tous les pays balkaniques et jusqu'en Égypte, aussi bien chez les musulmans que chez les chrétiens. Quelle est sa patrie d'origine ? Bourgault-Ducoudray la dit turque, Panoff la prétend bulgare, Vulpescu la croit essentiellement roumaine, Gastoué est d'avis que les Turcs peuvent l'avoir empruntée aux Byzantins, c'est-à-dire aux Grecs ! Le fait est, qu'au cours des deux derniers siècles elle s'est extraordinairement propagée, au point que beaucoup de chantres de formation insuffisante transforment les mélodies majeures en cette gamme. C'est elle aussi qui domine incontestablement dans la musique pour flûte telle que l'improvisent les pâtres de la montagne.

(2) Pierre Protopsaltis, *Νέον Ἀναστασιμάταριον*, Bucarest, 1820, p. 182.

Ἐ- λέ - η - σον ἡ - μᾶς τοὺς πταί - ον

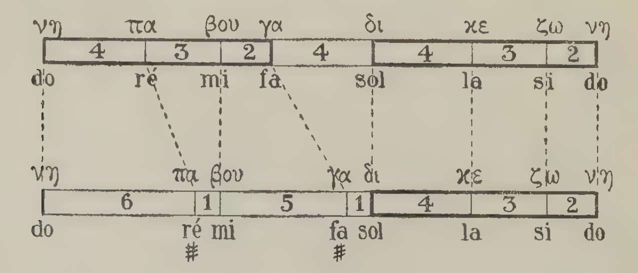
τάς σοι πολ - λὰ καθ' ἑ - κάσ-

την ὥ - ραν ὦ Χρι - στέ μου, καὶ

δὸς πρὸ τέ - λους τρό - πους

τοῦ με - τα - νο - εῖν σοι.

La troisième gamme chromatique appelée *Mustar* n'est jamais employée telle quelle dans un morceau un peu étendu ; on ne s'en sert que dans des passages restreints et comme artifice de modulation. Voici quelle serait théoriquement son échelle :



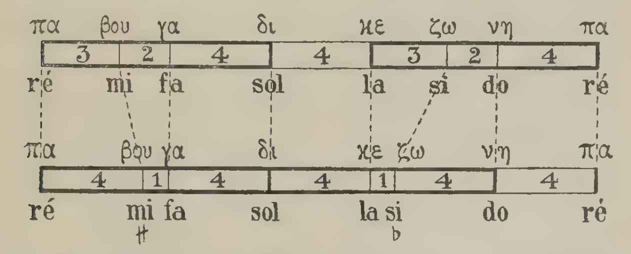
On observera qu'à partir de δι (*sol*) la gamme est diato-

nique ; la quinte *νη-δι* (*do-sol*) est singulièrement transformée, quoiqu'elle reste juste : la tierce *βου* (*mi*) n'a pas été modifiée et reste juste, mais les deux autres degrés *πα* et *γα* (*re* et *fa*) se rapprochent de leur note supérieure jusqu'au quart de ton. L'intervalle entre le premier et le second degré a été porté de 4 à 6 commata et celui entre le quatrième et le cinquième de 2 à 5. Cette gamme se refuse à toute autre analyse, d'autant plus qu'elle n'est employée que par tout petits morceaux (deux ou trois notes) et dans de très courts passages. On en trouvera des exemples plus tard.

Les gammes enharmoniques.

On compte généralement trois gammes enharmoniques. Il faut signaler aussi que le terme enharmonique employé ici n'a rien à voir avec le sens moderne du mot. Aucune des raisons données pour l'expliquer n'a réussi à s'imposer. Le nom de ces gammes indique assez leur origine orientale.

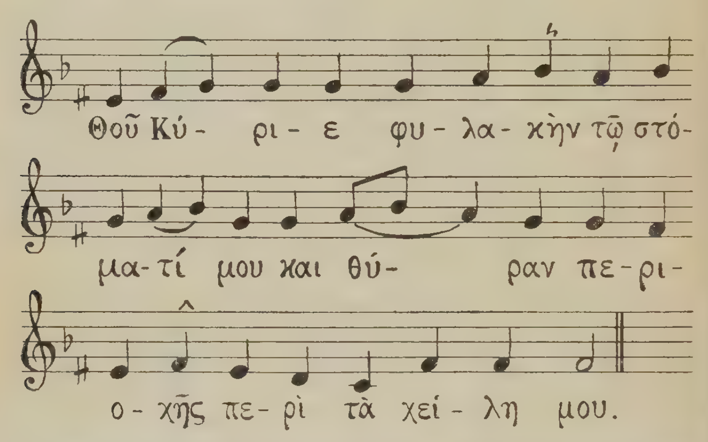
La première est la gamme *Agem*. Voici son échelle :



Cette gamme est un type de gamme tempérée formée de tons majeurs et de quarts de ton. Ses quartes sont justes et conjointes ; elles sont identiques. Les intervalles *γα-δι-κε* (*fa-sol-la*) sont les mêmes que dans la gamme diatonique et constituent pratiquement le centre du système qui attire à lui et réduit à un quart de ton les intervalles *βου-γα* (*mi-fa*) et *κε-ζω* (*la-si*).

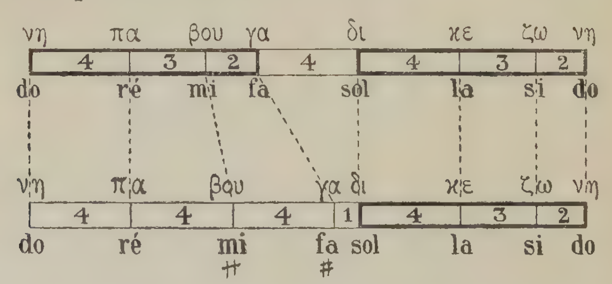
Cette gamme est employée intégralement dans un bon nombre de mélodies et présente un certain caractère de grâce un peu molle.

L'exemple que nous donnons est tiré de Pierre Protopsaltis, *Νέον Ἀναστασιματάριον* :



Comme on le voit, elle doit se chanter en forçant légèrement le *βου* (*mi*) et en abaissant le *ζω* (*si*) d'un demi-ton.

La seconde gamme enharmonique s'appelle *Nisabour* et suit théoriquement l'échelle suivante :



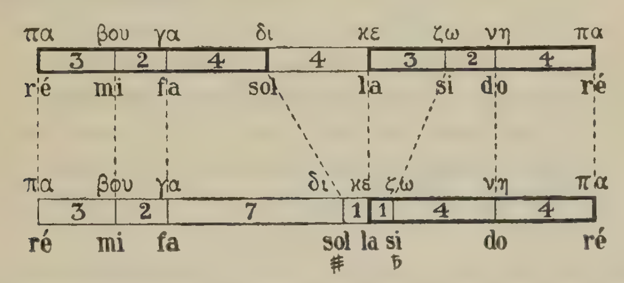
Sa partie supérieure est une quarte juste identique à celle du tétracorde supérieur de la gamme diatonique sur *νη* (*do*). Seulement le *δι* (*sol*), base de ce tétracorde exerce une telle attraction sur les deux notes inférieures qu'il les attire pour

ainsi dire à lui : *βου* (*mi*), s'élève d'un quart de ton et *γα* (*fa*) de deux. La quinte inférieure cependant reste juste.

Cette gamme n'est, elle aussi, employée que fragmentairement et pour moduler.

La troisième gamme enharmonique s'appelle *Hisar* et défie toute analyse.

Voici son échelle :



Si on la compare à la gamme diatonique sur *πα* (*re*), on peut tout au plus remarquer la justesse de sa quinte. Ajoutons, et c'est de très grande importance pratique, que le *κε* (*la*) se constitue en centre d'attraction et réduit à un quart de ton les intervalles immédiatement supérieur et inférieur ; les autres intervalles sont les mêmes que dans la gamme diatonique de *πα* (*re*). Inutile d'insister davantage, vu son caractère fragmentaire et ornemental.

Le lecteur peut, dès à présent, se rendre compte des moyens d'expression que possède la musique byzantine. Dans la gamme diatonique de *νη* (*do*), elle peut prendre l'allure martiale d'une gamme majeure ; dans celle de *πα* (*re*), le calme méditatif du mineur grégorien ; dans la première gamme chromatique, la sereine expression du mysticisme et dans la seconde, l'âpreté de la douleur qui la rend si humaine ; dans la gamme enharmonique enfin, la douceur et la grâce.

Elle peut construire ses mélodies sur l'une ou l'autre des

quatre gammes dont nous avons parlé, elle peut moduler de l'une à l'autre au cours de la même pièce, elle peut souligner les passages auxquels elle veut donner un caractère plus marqué par l'emploi des gammes de modulation.

Ajoutons que les byzantins aiment la variation dans l'emploi des gammes : l'homotonie dans une pièce un peu longue leur semble facilement monotonie. A vrai dire, ils sont de vrais maîtres dans l'art de moduler. Le plus souvent, ces intervalles si singulièrement diminués ou agrandis s'entremêlent au chant de façon tout à fait spontanée et naturelle, si bien que leur exécution est rendue très facile. Un ornement bien placé, en effet, s'exécute de soi ; mal placé, il est inexécutable et il n'y a pas à en tenir compte : ce sera un critère de la valeur technique de la composition où il se trouve.

(*A suivre*) D. M. SCHWARZ.

Ordre et Juridiction dans l'Église.

III. — Intérêt des notions d'ordre et de juridiction pour une conception générale de l'Église.

L'ordre et le gouvernement sont donnés à l'Église pour le service d'une même fin ; mais leur manière de servir cette fin est diverse, et divers est le résultat poursuivi et obtenu par la hiérarchie selon l'ordre ou selon la juridiction.

Le domaine et l'effet propre de l'ordre, c'est la sanctification, l'union de l'âme avec son Dieu. Le sacerdoce, en donnant à l'âme chrétienne, sous le voile des sacrements et de la parole divine, la substance des saints mystères, abouche l'âme, pour ainsi dire, immédiatement avec son Dieu. Il concerne en quelque sorte nos relations sur le plan vertical ; médiateur de salut et de vie divine, il concerne le Royaume de Dieu en tant qu'il se réalise par l'union secrète de l'âme avec Dieu. Ce Royaume, dira-t-on, est de la compétence de Dieu seul. Nous n'y contredisons point et l'avons affirmé naguère ; aussi bien l'Église n'agit-elle ici qu'à un titre purement instrumental : elle n'y fait pas *son* œuvre et ne nous soumet pas à *son* action ; elle y fait l'œuvre *de Dieu* ; elle ne s'impose que pour nous soumettre à l'action *de Dieu*.

Le domaine et l'effet propre du gouvernement, c'est l'ordre à introduire entre les fidèles, dans l'activité des divers membres du corps ecclésiastique et dans l'usage commun des moyens de vie chrétienne, en vue d'obtenir les dispositions les meilleures pour le salut et la sanctification de chacun, pour la régénération et la christianisation du monde. Dans le sacerdoce, nous avions affaire au rapport

personnel de la conscience avec Dieu ; le terme de l'action du sacerdoce, ou plutôt de l'action de Dieu s'exerçant par le sacerdoce, était le Royaume de Dieu au dedans de nous, celui dont on ne peut dire : il est ici ou là, parce qu'« il ne vient pas de manière à frapper les regards » (1). Dans la juridiction, nous avions affaire aux rapports sociaux des chrétiens entre eux, à la manière dont ils se comportent dans l'Église et dont ils usent des moyens de vie chrétienne mis à leur disposition ; le terme de l'action du gouvernement, c'est la bonne organisation et la bonne marche de l'Église comme peuple de Dieu et Royaume de Dieu visible parmi les nations. Ce n'est plus notre relation verticale à Dieu qui est immédiatement visée, ce sont nos relations sur le plan horizontal, comme membres du corps ecclésiastique.

Le sacerdoce concerne cette vie de l'âme dont saint Paul dit qu'elle est *abscondita cum Christo in Deo* (2). Vis-à-vis de ces dispositions intérieures comme telles, l'Église gouvernement ne possède aucune compétence propre, ni ne porte aucun jugement. Il ne dépend que de Dieu qu'on soit en communion avec lui. Mais l'Église visible, avec sa hiérarchie, est maîtresse de sa communion à elle, d'en fixer les conditions, d'en juger les ressortissants. Nous voyons donc combien différents de ceux de l'ordre sont le domaine, l'action et l'effet propres de la juridiction. Son domaine ne comprend que les actes extérieurs qui seuls relèvent directement d'une compétence humaine comme est la compétence juridictionnelle ; son action est une organisation de la société ecclésiastique et une régulation de sa vie ; son effet propre est le dispositif le meilleur à introduire dans la vie ecclésiastique en vue de favoriser au mieux l'action sanctifiante de Dieu : ce n'est pas la réalisation immédiate de notre destinée individuelle, mais des dispo-

(1) *Luc*, XVII, 20.
(2) *Col.*, III, 3.

sitions en vue de cela (1) : un peu comme la société civile est impuissante à faire naître immédiatement l'amitié entre les hommes, ce qui est pourtant son but dernier, et n'a compétence directe que pour disposer au mieux l'activité sociale en vue d'y faire fleurir cette amitié. Tout le gouvernement de l'Église et ses plus minutieuses prescriptions administratives visent de même à créer parmi les hommes les meilleures dispositions en vue d'y faire fleurir l'amitié avec Dieu et toutes les délicatesses de la divine charité (2).

Nous pouvons maintenant dégager en quelques mots la valeur de ces idées pour une représentation générale de l'Église.

Distinguons, puisque la dualité et le caractère bien différent des deux pouvoirs nous y autorisent, deux hiérarchies dans l'Église : celle selon l'ordre et celle selon la juridiction. La hiérarchie selon l'ordre comporte, d'institution divine, les évêques, les prêtres et les diacres ; les autres degrés, obtenus par démembrement du diaconat, sont d'institution ecclésiastique : ce sont, du moins pour les Églises de rite latin, les sous-diacres, les acolytes, les exorcistes, les lecteurs

(1) « Dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti et ad usum hujus gratiae pertinentia ». Saint THOMAS. *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 106, a. I.

(2) Voici comment saint Thomas présente la distinction de ce que nous appelons le for interne sacramentel, domaine du pouvoir d'ordre, et le for externe, où s'exerce le gouvernement ecclésiastique : « Clavis est duplex. Una quae se extendit ad ipsum coelum immediate, removendo impedimenta introitus in cœlum per dimissionem peccati ; et haec vocatur clavis ordinis ; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quae directe sunt ad Deum. Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum coelum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad cœlum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis per excommunicationem et absolutionem ; et haec vocatur clavis juridictionis in foro causarum... ; sed non proprie dicitur clavis cœli sed quaedam dispositio ad ipsam ». *In Sent.*, lib. IV, dist. 19, q. 1, a. I, qa 3, sol. — Sur cette idée que la judicature et la loi ecclésiastique n'atteignent que l'extérieur, cf. Saint THOMAS. *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 91, a. IV ; q. 98, a. I ; q. 100, a. IX ; IIa-IIae, q. 104, a. V.

et les portiers. La hiérarchie selon la juridiction comporte deux degrés seulement de droit divin : le pape et les évêques ; les degrés institués par le droit ecclésiastique sont nombreux et variés : cardinaux, préfets apostoliques, vicaires généraux, etc.

De la hiérarchie selon l'ordre, le Christ seul est proprement le chef, comme il en reste la source. Tous les évêques, de ce point de vue, sont égaux (1) ; mieux encore, s'il s'agit du pouvoir du sacrement d'ordre proprement dit, tous les prêtres du monde sont égaux : pour ce qui est de célébrer le mystère eucharistique, dit saint Thomas, le pape n'a pas un pouvoir supérieur à celui d'un simple prêtre (2). Les évêques peuvent transmettre leur sacerdoce parce que, princes dans l'Église, ils ont le pouvoir d'y établir des ministres ; mais ils ne dépendent eux-mêmes et directement, quant à leur sacerdoce, que du Christ. Le pape n'est, sous ce rapport, qu'un évêque ou un prêtre comme les autres, tout comme saint Pierre, au jeudi-saint, reçut le même sacerdoce que les autres apôtres.

Mais s'il s'agit de la hiérarchie selon la juridiction, la source, le principe et la tête s'en trouvent dans l'Église. Ce pouvoir étant remis réellement à l'Église pour qu'elle le possède comme sien, il ne répugne pas, de ce point de vue, qu'un membre de la hiérarchie visible soit chef. Les évêques sont de tels chefs puisqu'ils ont un principat sacerdotal dans l'Église, une gestion princière de la société chrétienne. Mais les textes de l'Évangile, la pratique ancienne de l'Église et le témoignage des conciles œcuméniques — toutes choses qu'il ne nous appartient pas de mettre ici en œuvre (3)

(1) « Ubicumque fuerit episcopus, sive Romae, sive Eugubii..., ejusdem meriti, ejusdem est et sacerdotii ». Saint JÉROME. *Epist.* CXLVI, *ad Evangelum*, n. 1 ; P. L., 22, 1194.

(2) *In Sent.*, lib. IV, dist. 25, q. 1, a. I, ad 3m. — Nous verrons plus loin pourquoi les évêques et surtout le pape ont cependant de plus grandes facultés dans l'exercice de leur pouvoir d'ordre.

(3) Rappelons seulement ces lignes très puissantes de Vl. Soloviev :

— nous montrent que la hiérarchie de juridiction comprend, au-dessus de l'épiscopat, un évêque égal aux autres quant à l'ordre mais supérieur pour le gouvernement : celui auquel a été confié le pastorat universel sur tout ce qui peut appartenir à la bergerie de Jésus (1), la charge de *conduire* tout le troupeau aux pâturages (2) de Dieu. C'est de ce point de vue pastoral, administratif et juridictionnel, que le pape est supérieur aux évêques. Le pape, en effet, n'a pas compétence pour une partie seulement du monde et du troupeau, mais une compétence universelle, vraiment catholique, et « la sollicitude de toutes les Églises » (3). C'est de ce point de vue qu'il est chef.

On voit combien porte à faux l'objection souvent formulée dans les anciens ouvrages de controverse — et dans quelques autres (4) — contre l'ecclésiologie catholique. L'Église, dit-on, aurait deux têtes : le Christ et le pape. Cela porte à faux parce que le Christ et le pape ne sont chefs de l'Église ni au même titre ni de la même manière, ni, en un sens, dans le même ordre de choses. Si Paul ne répugne pas à écrire : « Le chef de tout homme c'est le Christ, le chef de

« Tous les chrétiens étant parfaitement d'accord entre eux sur ce point : que l'Église a été instituée par le Christ, il s'agit de voir comment et dans quels termes il l'a fait. Or il n'y a qu'un seul et unique texte évangélique qui parle directement, explicitement et formellement de l'institution de l'Église. Ce texte constitutif devient de plus en plus lumineux à mesure que l'Église elle-même développe en grandissant les formes déterminées de son organisation... Tu es Pierre... » *La Russie et l'Église universelle*. Éd. Stock, p. 87. — Cf. aussi VERNON-JOHNSON. *Un Seigneur, Une foi*. tr. fr., Éd. du Pélican, 46, Rue Dussoubs, Paris, 2e.

(1) *Jean*, XXI, 15-17.

(2) *Jean*, X, 9.

(3) Le mot, on le sait, est de saint Paul : *II Cor.*, XI, 28. — Mais il y a cette différence que Paul a cette sollicitude par zèle personnel et qu'ainsi, il n'a pas de successeur dans cette sollicitude. Pierre la possède par fonction sociale, et sa sollicitude pastorale se transmet avec son siège.

(4) Elle se retrouve, par exemple, chez Philarète, Akvilonov, A. A. Lebedev.

la femme c'est l'homme, le chef du Christ c'est Dieu » (1) c'est qu'il reconnaît au mot *tête, chef*, un sens de simple supériorité, simple autorité de gouvernement. A coup sûr, le Christ est et reste la tête de l'Église en ce sens, comme il l'est pour l'opération secrète de la vie et de la pensée ; mais chaque évêque dans son diocèse (2), chaque prélat dans les limites de sa compétence, est aussi chef en ce sens (3) : et c'est en ce sens également que le pape est chef de toute l'Église. L'Église russe d'avant-guerre ne reconnaissait-elle pas, en plus de la juridiction épiscopale s'exerçant dans chaque éparchie, la compétence supérieure du Saint-Synode s'exerçant, pour tout ce qui concernait le gouvernement de l'Église, dans toute l'étendue du territoire ? Pierre le Grand (?), Catherine II, Paul I[er] ne se sont-ils pas appelés « chef de l'Église » ? ce qui, certes, est intolérable, tant pour le nom que pour la chose, si l'on doit ainsi reconnaître au Souverain de l'État comme tel une compétence juridictionnelle dans les choses religieuses et ecclésiastiques (4), mais ce qui montre, du

(1) *I Cor.*, XI, 3 ; Cf. *Eph.*, V, 23.

(2) On connaît le texte de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila : nous citons d'après le texte latin édité par les PP. Malvy et Viller, S. J. : « Quando vero episcopi dicuntur capita Ecclesiarum, est intelligendum eos esse vicarios Christi in propria dioecesi et capita particularia juxta Scripturam : *Attendite vobis et universo gregi in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos, pascere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo (Act. XX*, 28) ». Q. 85 ; éd. *Orientalia christ.*, vol. X, n° 39, 1927, pp. 49-51. Cf. aussi, dans le même §, l'explication concernant l'emploi du mot *fondement.*

(3) Caput in alia membra influit dupliciter : uno modo quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cœtera membra ; alio modo secundum quamdam exteriorem gubernationem... Interior autem influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo... ; sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire : et secundum hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiae, secundum illud Amos, VI, 1 : *Optimates capita populorum...* » Saint Thomas. *Sum. theol.*, III[a], q. 8, a. VI.

(4) Ne traitant pas ici la question pour elle-même, nous ne nous appliquons pas à formuler avec précision la position de l'Église orthodoxe.

moins, qu'un *chef de l'Église* est possible dans l'ordre du gouvernement et des pouvoirs législatif et judiciaire. Invoquerons-nous aussi la fameuse théorie de la Pentarchie telle, par exemple, que l'a formulée saint Théodore Studite, qui donne le titre de tête aux cinq patriarches (1) : preuve, pour le moins, qu'il existe un sens du mot *tête* et une fonction capitale qui peuvent se vérifier dans l'Église en dehors de Jésus-Christ et sans nuire à sa qualité souveraine de tête. Toute confession chrétienne, en réalité, pourvu qu'elle soit tant soit peu organisée en Église, et dans la mesure même où elle est UNE Église, reconnaît, sous une forme ou sous une autre, une tête, un chef, c'est-à-dire une autorité ayant la compétence du dernier mot en matière de gouvernement et de législation. C'est dans la nature des choses. Ce n'est pas pour ce motif que nous l'affirmons de l'Église catholique, mais c'est pour cela sans doute que Jésus-Christ a conçu, voulu et fondé son Église ainsi, dans son bon plaisir plein de sagesse

Or, cette distinction des deux domaines propres de l'ordre et de la juridiction, distinction que nous voyons si importante pour une juste représentation de l'Église, les théologiens gréco-russes la connaissent, mais ils en négligent l'usage ou l'application. Du moins, et sous réserve d'une meilleure information, telle nous apparaît leur attitude.

Que la dictinction entre l'ordre et la juridiction soit connue des théologiens orthodoxes, c'est un fait (2). Le

Celle-ci n'a jamais reconnu au chef de l'État la plénitude de pouvoirs qui aurait fait vraiment de lui le chef de l'Église, plénitude que nous reconnaissons au pape, dans son ordre (surtout pour le magistère).

(1) Cf. S. SALAVILLE. *De quinivertice ecclesiastico corpore apud S. Theodorum Studitum*, dans *Acta Acad. Velehradensis*, VII (1913), pp. 117 et s. — Le même auteur a montré *(Acta II Conventus Velehradensis*, Prague, 1910, pp. 123-134., *Échos d'Orient*, 1914, pp. 23-42) comment cette vue s'harmonise, chez saint Théodore, avec la reconnaissance de la primauté romaine.

(2) Cf. SPAČIL, S. J. *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*. III. *Doctr. theol. recens. (Orientalia Christ.*, vol. II, nº 8, 1924) § 25, p. 51.

pouvoir pastoral, qui ajoute au nu-pouvoir sacramentel de l'ordre le droit d'enseigner avec autorité et de gouverner les Églises, est considéré par eux comme appartenant en propre à l'épiscopat et le caractérisant (1). C'est un fait aussi que cette distinction est inscrite dans la vie même des Églises orientales : elles admettent l'existence, au-dessus des évêques, de degrés hiérarchiques dont la supériorité n'est manifestement pas une supériorité selon l'ordre, mais seulement selon les pouvoirs juridictionnels et gouvernementaux : ainsi les patriarches. Certes, on nous dit que cette supériorité de juridiction est chose de pur droit ecclésiastique (2), et nous n'y contrevenons pas. Mais on admet là le principe d'une compétence juridictionnelle supérieure, dans un territoire donné, à celle des évêques dont les éparchies se partagent ce territoire ; on admet enfin que, dans une même Église autocéphale, l'unité visible s'affirme jusqu'en une certaine unité de domaine et d'autorité juridictionnels.

Mais la distinction de l'ordre et de la juridiction inscrite dans les faits comme dans les textes est aussi parfois méconnue ou passée sous silence, peut-être parce qu'elle manque de son principal point d'application. Cela est clair, et doit s'appeler plutôt une confusion qu'une prétérition, quand on nous dit que la primauté conférant au pape un degré hiérarchique supérieur devrait lui être donnée par une consécration spéciale (3). C'est ainsi encore que, selon Macaire Boulgakov, par l'imposition des mains, l'évêque donne au prêtre le pouvoir d'enseigner : ce qui est vrai, mais ne dit rien de la *mission* reçue de la hiérarchie pastorale et qui doit authentiquer l'enseignement sacerdotal en lui donnant sa garantie et son caractère officiel. Le même théologien

(1) C'est ce que Khomiakoff affirme plusieurs fois contre les protestants, dans sa *Réponse à l'Archevêque de Paris*.

(2) Ainsi Bolotov, Andrutsos, cité par SPAČIL, *op. cit.*, § 22, p. 17.

(3) Ainsi A. Lebedev, Uspenskij, A. P. Lebedev, Perov, Khomiakoff, Akvilonov et Malinovskij, cités par Th. SPAČIL, *op. cit.*, § 45, p. 60 et F. GRIVEC, dans *Bogoslovni Vestnik*, IV (1926), p. 35.

affirme aussi que les évêques sont au même titre successeurs des apôtres, et donc égaux entre eux : ce qui est vrai du pouvoir d'ordre mais peut ne pas se vérifier quant à la compétence gouvernementale ; il pense enfin que le Christ, seul chef invisible de l'Église, la dirige et la gouverne par sa grâce : ce qui est encore parfaitement vrai, mais ce qui, par prétérition, aboutit à résorber le point de vue gouvernement dans le point de vue sanctification et action sacerdotale. Cette affirmation que le Christ suffit avec sa grâce pour gouverner l'Église du dedans comme Dieu gouverne immédiatement le monde se retrouve chez d'autres théologiens, par exemple Nicolas Malinovskij ; or, que le Christ gouverne l'Église au dedans par sa grâce, nous ne le nions nullement ; nous affirmerons même bientôt que le gouvernement ecclésiastique n'est finalement qu'au service de ce royaume du dedans ; mais si la logique de la création, respectée par Dieu à ce point qu'on peut l'appeler aussi la logique de l'incarnation, est d'agir sur l'homme et de l'élever à Dieu par des intermédiaires sensibles, pourquoi cette logique jouerait-elle seulement pour la sanctification intérieure ou, dans l'ordre du gouvernement, s'arrêterait-elle aux diocèses et ne vaudrait-elle pas pour l'Église universelle ? On affirme bien souvent qu'« au dessus du don épiscopal il n'y en a aucun autre » (1), et l'on pense par là, évidemment, exclure la possibilité d'un Souverain Pontife ; or, nous pensons aussi que, dans la hiérarchie selon l'ordre, au-dessus de chaque évêque il n'y a que le Christ ; mais si l'épiscopat est caractérisé par « la plénitude des droits ecclésiastiques confiée par le Christ à ses apôtres » (2), pourquoi cette plénitude, donnée à tous dans l'ordre du pouvoir de sanctifier, ne serait-elle pas parfaite seulement, *au point de vue du gouvernement*, dans l'évêque de l'Église catholique, puisque

(1) KHOMIAKOFF. *L'Église une* (dans le t. II des *Œuvres complètes*), § 8.

(2) KHOMIAKOFF. *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un Mandement de Mgr l'archevêque*

le droit de lier et de délier, le pouvoir de paître le troupeau furent d'abord remis à Pierre ? Nous pourrions passer en revue bien d'autres textes ; de plus compétents surtout pourraient compléter ces indications. Notons seulement, pour finir, les termes prescrits pour l'abjuration des catholiques passant à l'Orthodoxie :

Renonces-tu à cette fausse opinion, d'après laquelle il ne suffirait pas de reconnaître pour chef de l'Église universelle Notre-Seigneur Jésus-Christ, le chef de toute l'Église étant l'évêque de Rome ?

Renonces-tu à cette fausse opinion, d'après laquelle les saints apôtres n'ayant pas reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ *une puissance spirituelle* égale, auraient eu pour chef l'apôtre saint Pierre, dont l'évêque de Rome serait le seul successeur, comme si les autres héritiers de l'apostolat, les évêques de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie et les autres, n'étaient pas égaux à l'évêque de Rome ?

Ici comme en tant d'autres passages sont bloqués dans le même énoncé d'*une puissance spirituelle* ce qui relève de l'ordre et de la juridiction.

En écrivant ces lignes, nous n'avons eu à aucun degré l'intention d'attaquer et de contrister nos frères orthodoxes ; mais nous proposons fraternellement à ceux qui, peut-être, liront ces pages, de s'assurer, partout où elle doit jouer, le bénéfice de cette distinction traditionnelle et bien connue entre l'ordre et la juridiction. Elle a son intérêt pour une exacte représentation d'ensemble de l'Église, et il nous semble que les théologiens orthodoxes, en l'affirmant en principe, n'en ont pas porté l'usage dans toutes les questions ecclésiologiques qui l'auraient appelée.

Fr. M. J. Congar O. P.

de Paris, dans *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, 1872, pp. 148 et s.

(1) Trad. du P. Malvy, dans A. Malvy, S. J. *Les divergences dogmatiques entre l'Église Romaine et l'Église orthodoxe gréco-slave*. — *Nouv. Rev. théol.*, LI (1924), pp. 321-332 et 400-425 : cf. p. 329.

Notes d'ecclésiologie orthodoxe.

LE PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE ET LES ÉGLISES ORTHODOXES AUTOCÉPHALES
(*Suite*).

Quelle allait être, après la prise de Constantinople par les Turcs (1453) la situation de la Grande Église ? Le bras séculier, après avoir tant contribué à établir sa puissance, avait continué à la soutenir ; privée de son titre d'Église de la capitale de l'empire chrétien, exercerait-elle encore aussi facilement le rôle d'arbitre que nous l'avons vu remplir vis-à-vis des autres Églises ?

L'habile politique de Mahomet II le Conquérant, laissant au patriarche de Constantinople la totalité de ses pouvoirs religieux, fit en même temps de lui le chef politique de la nation grecque asservie. Ethnarque et chef d'Église le patriarche put, dans une certaine mesure et malgré des persécutions parfois terribles, maintenir la vitalité religieuse et il incarna, durant les siècles d'oppression, l'esprit de l'hellénisme. Sa position dans la capitale des sultans en fit le médiateur né de toutes les Églises de l'empire près du pouvoir ottoman, si bien qu'il continua, presque comme par le passé, d'arbitrer les difficultés des autres patriarcats orientaux.

Mais vis-à-vis des fidèles orthodoxes se trouvant en dehors du joug de l'Islam qu'allait devenir son autorité ? D'aucuns ont voulu que ses pouvoirs séculaires aient été transférés à l'empire chrétien qui, sortant d'une période de luttes intérieures, commençait à s'organiser sous une autorité politique unique, et ils forgèrent la doctrine

de *Moscou Troisième Rome* (1). Il ne semble pourtant pas que cette imagination des slavophiles ait pour elle le témoignage des faits. Ceux que nous citerons bientôt le montreront aisément ; il n'en reste pas moins que les recours à Constantinople devinrent plus difficiles et que l'organisation autonome de l'Église russe rendit plus ténus les liens qui l'unissaient au Phanar.

Mais avant de poursuivre l'examen des faits, il importe de déterminer avec le plus de précision possible en quoi consistait l'autorité revendiquée par la Grande Église. Ce n'est point d'un pouvoir absolu sur toutes les Églises sœurs qu'il s'agit ; chacune d'entre elles doit se gouverner elle-même, selon les saints canons et les traditions ecclésiastiques, mais dans les circonstances difficiles elles auront à prendre des directives près de l'Église Mère, qui pourra intervenir dans leurs affaires intérieures, afin d'y rétablir la discipline, que son appui ait été invoqué ou non. De plus, comme centre de l'Orthodoxie, Constantinople sera autorisée à prendre des initiatives qui concernent toutes les Églises. Elle pourra, par exemple, convoquer des synodes interorthodoxes.

Deux citations d'auteurs orthodoxes aideront à pénétrer davantage l'état de la question. Le célèbre canoniste Milasch parle ainsi des droits de l'Église du Phanar : « Le synode patriarcal de Constantinople a déployé l'activité la plus considérable, d'abord parce que ce trône patriarcal possède les privilèges d'honneur au dessus de toutes les autres Églises d'Orient, ensuite par ce qu'il a continué d'être politiquement indépendant, alors que les autres trônes patriarcaux de l'Orient étaient dans l'oppression... A cause de cette position de Constantinople, en face des autres centres ecclésiastiques d'Orient, son synode patriar-

(1) Voir sur ce point l'exposé de M. Jugie, dans *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, IV, pp. 439-446. Voir aussi *Irénikon*. IX, 1932, p. 169 sq.

cal se prononça sur des affaires ne concernant pas directement ce patriarcat, mais bien les autres Églises autocéphales, qui à cause de l'état de servitude de la foi chrétienne, ne pouvaient entreprendre de les résoudre. A cause de cela les chefs des patriarcats tyrannisés de l'Orient se réunissaient souvent à Constantinople, délibéraient et prenaient des décisions sur des affaires ecclésiastiques d'une nature importante. De là, ces sentences eurent un caractère universel et autoritaire dans l'Église d'Orient. Un autre fait ajouta à l'autorité des décisions canoniques du synode patriarcal de Constantinople, c'est que cette Église était l'Église Mère de tous ces peuples, convertis à la foi chrétienne par ses missionnaires. C'est donc une conséquence naturelle que les Églises de ces peuples se soient adressées à l'Église Mère pour le réglement de leur vie ecclésiastique, lui demandant pour cela des directives et pour toutes les questions ecclésiastiques inconnues et peu claires pour elles » (1).

Mgr Gennadios d'Héliopolis, dans l'article que nous avons souvent cité, veut se garder de trop accorder à l'Église du Phanar, tant il craint de la voir accuser de tendances *papistes ;* pourtant, après avoir constaté les privilèges d'honneur qui lui sont accordés, il ajoute : « Le patriarcat œcuménique est justement considéré en toutes choses comme le fidèle dépositaire de l'authentique tradition ecclésiastique, comme l'autorité, qui convoque les conférences et les synodes, qui administre directement et de plein droit les communautés orthodoxes se trouvant hors des ressorts des Églises autocéphales, et qui a la sollicitude de toutes les Églises sœurs, lorsqu'elles traversent des moments difficiles du point de vue religieux ou ecclésiastique. Lorsque, ajoute le métropolite pour confirmer sa thèse, le patriarche

(1) Milasch, *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche,* Mostar 1905, pp. 113, 114 ; cité par Mgr Gennadios, d'après la traduction grecque d'Apostolopoulos, *Orthod.* VI, 316.

de Roumanie Myron, rendant visite au patriarcat œcuménique, harangua le 23 mai 1927, le vieux patriarche œcuménique Basile III, il appela ce centre de l'orthodoxie : Vénérable Centre, d'où furent envoyés dans toutes les directions les rayons de foi chrétienne, illuminant et guidant vers l'éminente doctrine de Jésus des peuples innombrables. De même il donna le nom de Mère à la Grande Église. Ce ne sont pas là des paroles vides, à l'occasion d'une visite protocolaire, mais une réalité semblable à celles qu'on a pu lire dans cette étude » (1).

Ces exposés montrent bien dans quel sens il faut entendre les prétentions de l'Église de Constantinople. Ils jetteront une lumière sur ses interventions en différentes circonstances, soit qu'ils expliquent le ton conciliant de certaines lettres patriarcales, comme celles adressées au patriarche d'Antioche à l'occasion des empiètements de juridiction de deux prélats de son ressort (2), soit au contraire qu'ils justifient des actes d'autorité incompatibles au premier regard avec l'indépendance des autres Églises. Milasch reprend également la doctrine énoncée par le patriarche Denys III Vardalis et les autres patriarches orientaux, dans le *Tomos* adressé à l'Église de Russie cité au début de ce travail (3), à savoir : qu'en matière importante une décision prise par le synode œcuménique, de conserve avec les autres patriarches, a force de loi et est irréformable. Ces éclaircissements permettront également de mieux suivre l'exposé que nous ferons plus loin de la question russe contemporaine. Mais il apparaît aussi plus clairement que la base de la juridiction plus étendue de Constantinople ne doit pas être recherchée dans la Sainte Écriture, que son fondement est avant tout le fruit des circonstances et que la force et la grandeur des traditions et des événements qui l'ont créée

(1) *Orthodoxia*, VI, 415.
(2) Cfr *Irenikon*, X, p. 138.
(3) Cfr infra *Irenikon*, X, pp. 112-113.

sont, à présent, son seul titre à l'exercice d'une autorité morale sur les Églises orthodoxes autocéphales.

Reprenons maintenant l'énumération des principaux événements qui marquèrent les relations de Constantinople avec les autres Églises, afin d'y trouver la confirmation des principes que nous avons rappelés (1). D'une façon générale on peut dire que les patriarches œcuméniques intervinrent dans les affaires russes d'une façon plus directe, jusqu'à la séparation de la métropole de Kiev d'avec celle de Moscou, en 1461 (2). Après cette date les relations furent plus suivies avec Kiev, dont les métropolites firent souvent approuver leur élection à Constantinople, telle la reconnaissance du métropolite Michel par Jérémie II (1589) (3). Nombreuses furent aussi les légations de prélats byzantins dans le sud de la Russie. En 1632, Pierre Moghila fut élevé au siège de Kiev avec l'approbation de Cyrille Loukaris et, en 1643, sa célèbre *Confession de Foi* fut approuvée par Parthenios I et son synode (4). Cette situation perdura jusqu'en 1654, date de la réunion de la petite Russie aux

(1) Cfr. notre article précédent *Irénikon X*, surtout pp. 118-126.

(2) Cfr Ph. VAPHEIDIS, II, *op. cit.* II, pp. 296-298.

(3) Cfr DELIKANIS, *op. cit.* III, p. 4.

(4) Cfr DELIKANIS. *ibid.*, pp. 29 et 31. Quelques détails relatifs à la Confession Orthodoxe de Pierre Moghila mettent bien en relief le prix attribué à l'approbation du patriarche de Constantinople. Au synode de Kiev (1640), où fut lue et discutée la Confession, deux questions furent réservées pour être soumises au patriarche œcuménique : celle du lieu occupé par les âmes aussitôt après la mort et celle de la transsubstantiation. (PICOT, dans LEGRAND, *Bibliographie Hellénique du XVII[e] siècle*, t. IV, pp. 114, 115, cité par MALVY et VILIER, *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila*, métropolite de KIEV, *Orientalia Christiana*, X, pp. XLVI-XLVII). Les conférences de Iassy (1642) réunirent les délégués de Constantinople et ceux de Kiev, dans le but d'examiner la Confession, qui fut traduite en grec par Meletios Syrigos et soumise au synode œcuménique. Celui-ci, réuni au Phanar en mars 1643, sous le patriarche Parthenios I, en présence des patriarches Joannikios d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et Païsios de Jérusalem, l'approuva.

états du Tsar de Moscou ; dès lors la métropole de Kiev devint directement dépendante de ce patriarcat. Le métropolite de Kiev, Silvestre, fut encore élu au Phanar en 1649 (1). Après une période de troubles, cette dépendance fut reconnue en 1685 lors de la consécration de Gédéon de Kiev par le patriarche moscovite Joachim et approuvée par Constantinople en 1687 (2).

Avec la métropole de la Russie du Nord les relations furent moins fréquentes après la prise de Constantinople : les difficultés de la situation politique, l'éloignement plus grand, le césaropapisme des dynastes moscovites ne permettaient plus un recours si fréquent aux décisions de la Grande Église. Pourtant les liens n'étaient nullement coupés entre les deux chrétientés et, même à cette époque, les communications entre elles ne manquèrent pas. Un événement bien significatif, s'il devait affaiblir la dépendance, marqua pourtant ouvertement la continuité des relations. Lorsqu'en 1588 le patriarche Jérémie II se rendit en Russie, le tsar Théodore Ivanovitch et son beau-frère Boris Godounov le prièrent instamment d'élever le siège de Moscou au rang patriarcal. Jérémie y consentit et, de sa propre autorité procéda à l'installation de Job métropolite de Moscou sur le nouveau siège patriarcal (3). Cette initiative ne plut guère aux autres patriarches de l'Orient, ainsi qu'en témoigne la lettre de Meletios Pigas, patriarche d'Alexandrie, au métropolite d'Héraclée et celle qu'il écrivit à Jérémie II lui-même (4), pour lui reprocher de n'avoir pas tenu compte du suffrage de ses collègues : il ne faut pas oublier, écrivait-il, que semblable chose ne relève pas d'un seul patriarche, si la Nouvelle Rome ne veut pas

(1) Cfr Delikanis, *ibid.*, p. 32.

(2) Cfr Ph. Vapheidis, *op. cit.* III, p. 189,

(3) Voir à ce sujet le récit du métropolite Arsène d'Elasson, qui accompagna Jérémie II en Russie, dans Delikanis, *loc. cit.* p. 9.

(4) Cité par Ph. Vapheidis, *loc. cit.*, pp. 191, 192.

imiter l'Ancienne, mais bien d'un synode et d'un synode œcuménique de tous les orthodoxes ; c'est cet usage que les patriarcats ont consacré jusqu'aujourd'hui... ; il faut donc que tous soient mis au courant du fait lorsque la décision concerne une chose d'intérêt général. L'acte de Jérémie II fut pourtant sanctionné par un important synode réuni à Constantinople, où étaient présents Meletios d'Alexandrie, Sophrone de Jérusalem et où était représenté Joachim d'Antioche (1). La bulle d'érection du patriarcat moscovite promulguée par Jérémie II porte ces phrases bien significatives : « Voilà de nouveau que Notre Humilité, et les autres patriarches et ce synode œcuménique, en parfaite communauté d'avis et de volonté, dans l'Esprit-Saint, écrivons et décidons par la présente lettre synodale, et approuvons et confirmons la consécration et l'appellation patriarcale au siège de Moscou du patriarche Job... l'obligeant de commémorer notre nom et le nom des autres patriarches et d'avoir et de considérer comme tête et comme chef le trône apostolique de Constantinople, ainsi que l'ont les autres patriarches... » (2). « Remarquons que lors de son séjour à Moscou, le patriarche Jérémie avait accordé au nouveau patriarche le troisième rang après celui d'Alexandrie ; le synode constantinopolitain rétablit l'ordre traditionnel des trônes orientaux et plaça l'hiérarque de

(1) Deux synodes furent réunis à Constantinople pour approuver l'érection du patriarcat de Moscou. Le premier, auquel n'assistait pas Meletios d'Alexandrie, en mai 1590, après le retour de Jérémie II (DELIKANIS, *op. cit.*, pp. 24-26), promulga une bulle d'érection qui fut portée à Moscou en 1592 par une légation ayant à sa tête le métropolite de Tyrnovo et Larissa, Denys. (*ibid.* p. 23). Après que le tsar et le patriarche Job eurent élevé des protestations contre la dernière place attribuée au siège de Moscou dans la série des patriarches, un second synode fut réuni en février 1593, qui confirma les premières décisions. (*ibid.*, pp. 10-20). La bulle, dont nous citons un extrait, est celle quit fut expédiée après le premier synode.

(2) W. REGEL, *Analecta Byzantino-Russica*, Petropoli 1891, p. 87.

Moscou après celui de la Ville Sainte » (1). Le rôle joué dans l'érection de ce patriarcat par Jérémie II, la sanction donnée par le synode et les circonstances qui le précédèrent, en même temps que la teneur du *Tomos* d'érection illustrent bien dans la pratique la doctrine formulée par Denys III Vardalis et le synode de 1663 déjà rappelée : le patriarche œcuménique y apparaît comme jouissant de droits éminents dans la communauté des autocéphalies, mais, sur des matières d'une importance particulière, ses décisions doivent recevoir l'approbation des autres patriarches.

L'érection du patriarcat ne ferma pourtant pas la Russie à l'influence de Constantinople. Lors des troubles soulevés par les réformes liturgiques du patriarche Nikon, plusieurs recours furent adressés à la Grande Église, afin d'y chercher des éclaircissements sur les véritables traditions liturgiques, telles les vingt-sept questions posées par Nikon au patriarche Païsios I relativement à la façon de célébrer la divine liturgie, auxquellles il fut répondu par une lettre synodique en 1655 (2). Après l'exil de Nikon et durant la longue vacance du siège patriarcal une autre série de vingt-cinq questions fut posée à Constantinople par le tsar Alexis ; une réponse détaillée y fut donnée dans un *Tomos*, signé et approuvé par les autres patriarches orientaux, sous le patriarcat de Denys III en 1663 (3). Dans les différents synodes réunis en Russie, pendant cette période troublée de son histoire ecclésiastique, on peut constater la présence et le rôle actif de nombreux prélats grecs ; au synode qui déposa le patriarche Nikon et élut à sa place Joasaph II en 1666, assistaient Païsios d'Alexandrie et Macaire

(1) Delikanis, *ibid.* p. 20, en note.

(2) Cfr Ph. Vapheidis, *op. cit.*, pp. 179, 180 et le texte de la réponse dans Delikanis, *loc. cit.*, III, pp. 36-72.

(3) Delikanis, *ibid.* pp. 92-118. C'est de ce tomos que nous avons extrait la citation, reproduite au début de ces Notes, et à laquelle nous nous sommes plusieurs fois référé.

d'Antioche, munis des pouvoirs des autres patriarches (1).

L'autocratie impériale, qui supprima le trône patriarcal de Russie pour le remplacer par le Saint-Synode, demanda pourtant à Constantinople la reconnaissance de cette nouvelle institution. Pierre le Grand écrivit à cet effet au patriarche Jérémie III, en date du 30 septembre 1721, et il promettait qu'ainsi que par le passé Constantinople serait consultée par le Saint-Synode pour toutes les questions ecclésiastiques de quelque importance (2). Le 23 septembre 1723, Jérémie envoyait la reconnaissance demandée (3). Une lettre synodique de la même année, signée par lui et les patriarches Athanase d'Antioche et Chrysanthe de Jérusalem, communiquait au synode de Russie le jugement des Églises apostoliques sur une demande d'union formulée par les anglicans (4). Pierre le Grand devait tenir parole et garder vis-à-vis de la Grande Église l'attitude déférente qu'il avait annoncée ; nous le voyons, en effet, prendre l'avis du patriarche à propos de questions ecclésiastiques importantes : mariage avec des hétérodoxes, dispenses du jeûne pour les soldats, rebaptisation ou reconfirmation des luthériens ou des calvinistes passant à l'Église orthodoxe (5).

Si nous examinons les relations entre Constantinople et les patriarcats orientaux, nous constaterons des rapports plus réguliers, presque habituels. C'est principalement à l'occasion de l'élection des patriarches qu'intervint le synode de la Grande Église. (6). Pour Alexandrie, déjà sous le second patriarcat d'Antoine IV (1391-1397), nous voyons le patriarche œcuménique s'employer à pourvoir le siège d'Alexandrie. Dans une lettre adressée au patriarche de

(1) Vapheidis, *loc. cit.*, p. 182.
(2) Delikanis, *loc. cit.*, p. 231.
(3) Cfr. Delikanis, *op. cit.*, III, p. 234.
(4) *Ibid.*, p. 237,
(5) M. Gedeon, *Κανονικαὶ Διατάξεις*, I, p. 148 et Delikanis, *loc. cit.*, 236.
(6) Vapheidis, *loc. cit.*, B. p. 259.

Jérusalem, Antoine le charge de procéder à une enquête sur place, afin de déterminer s'il convient de choisir un candidat se trouvant déjà en Égypte, ou s'il est préférable d'en envoyer un de Constantinople (1). En 1620, Cyrille Loukaris, ayant été promu au siège œcuménique, un successeur lui fut désigné par le synode œcuménique dans la personne de Gerasimos et sa profession de foi fut approuvée par Loukaris (2). Peu après, Parthenios IV déposait Païsios d'Alexandrie, coupable d'avoir abandonné son siège, sans prévenir son entourage ou l'Église de Constantinople (3).

La Grande Église ne fut pas étrangère aux difficultés qu'éprouva Samuel Capasoulès pour se maintenir sur le trône de S. Marc, malgré les prétentions de Kosmas de Klaudiopolis (4). Nous possédons encore les mémoires de nombreuses élections faites sur les rives du Bosphore : en 1737, c'est celui de Néophyte VI pour la nomination de Kosmas de Pissidie (5) ; Mathieu de Libye est promu sous Païsios II (1746) (6) ; Cyprien, sous Samuel I (1766) (7) ; Gerasimos d'Alexandrie, sous Gabriel IV (1783) (8) ; Parthenios sous Procope I (1788) (9) ; Théophile, promu sous Kallinikos V (1805) (10), fut déposé en Octobre 1825, sous Chrysanthe I parce qu'il avait délaissé son siège durant sept années pour résider à Patmos sa patrie (11). Iérothée I,

(1) Voir la lettre dans Miklosich-Muller, *op. cit.*, II, pp. 273, 274, voir aussi M. Gedeon, *Πατριαχικοὶ Πίνακες*,p. 451.

(2) Cfr. Delikanis, *op. cit.*, II, pp. 5 et 6.

(3) *Ibid.*, pp. 7-9.

(4) Cfr Ph. Vapheidis, *op. cit.*, III, B. p. 260 et les documents dans Delikanis, *op. cit.*, II, pp. 16-18 et 21.

(5) *Ibid.*, p. 33, 36.

(6) *Ibid.*, p. 39.

(7) *Ibid.*, p. 41.

(8) *Ibid.*, p. 42.

(9) *Ibid.*, p. 44.

(10) *Ibid.*, p. 46.

(11) *Ibid.*, p. 47-49.

promu en 1825 (1), fut le dernier des patriarches alexandrins nommé à Constantinople sans contestation ; à mesure que le patriarcat égyptien se réorganisa, son clergé et ses fidèles voulurent avoir part au choix de leur hiérarque, ce qui ne laissa pas d'amener des difficultés entre les deux sièges, difficultés inévitables, si l'on considère qu'il fallait rompre avec une tradition vieille de plusieurs siècles.

Citons à titre d'exemple quelques extraits de ces lettres : voici comment Païsios II notifie l'élection de Mathieu au siège d'Alexandrie : « La Grande Église du Christ ayant, outre les autres, comme principal privilège la sollicitude de toutes les Églises, parce que tendre mère et tête qui veille sagement et titulairement non seulement sur ses enfants rapprochés, mais aussi sur ceux qui sont éloignés, en ouvrant ses bras maternels à tous et à toutes et en accordant proportionellement ses dons et ses grâces, a coutume de les secourir de différentes façons, afin qu'aucune Église ne soit privée de ce dont elle a besoin... (2) ». A propos de l'élection de Iérothée sous Chrysanthe I, la lettre patriarcale porte : « C'est pourquoi notre trône saint, patriarcal, apostolique et œcuménique ne s'occupe pas seulement de la direction de ceux qui lui appartiennent en propre et du bon ordre des affaires ecclésiastiques de sa compétence immédiate, mais il étend sa sollicitude aux intérêts des autres saints trônes. Et cela parce qu'il a ce privilège et parce qu'il n'a jamais manqué dès les origines d'agir fraternellement et de s'employer de toutes manières aux nécessités et aux besoins des autres Églises, en vue de leur confirmation et du salut spirituel de leur troupeau chrétien, considérant que le plus grand de tous ses devoirs est de manifester cette sollicitude ... » (3). Très significative aussi est l'intervention d'Anthime VI et de son synode pour

(1) Delikanis, p. 50.
(2) *Ibid.*, p. 39.
(3) *Ibid.*, p. 50.

faire élire patriarche d'Alexandrie l'archimandrite Iérothée (1847), après l'avoir promu métropolite de Libye ; la correspondance échangée à ce propos entre le siège de Constantinople et le patriarche de Jérusalem, ainsi que les lettres adressées au clergé et aux fidèles alexandrins mettent en relief l'antique usage du siège œcuménique d'intervenir là où les intérêts de l'Orthodoxie l'exigent, ainsi qu'il en était alors à Alexandrie, où le patriarcat était vacant depuis dix-huit mois. (1) De la fin du XVIIe siècle, sous le patriarcat de Gabriel III, un document nous révèle un autre ordre de rapports ; c'est une lettre synodique adressée au patriarche Gerasimos d'Alexandrie pour lui reprocher de dire à voix basse durant la sainte liturgie les paroles du Seigneur : « Prenez et mangez... » (2). Après avoir rappelé la sollicitude de la Grande Église pour tout ce qui concerne la conservation, non seulement du dogme mais de la discipline, le mémoire engage Gerasimos à se corriger, afin qu'on ne soit pas obligé d'agir avec plus de sévérité.

A Antioche, les traces de l'intervention constantinopolitaine se rencontrent assez nombreuses à l'époque qui nous occupe. Après 1591, Jérémie II de Constantinople fut l'arbitre des dissensions entre Michel VII et son compétiteur Joachim V (3). C'est ce même Joachim que nous avons vu prendre part aux synodes qui approuvèrent l'érection du patriarcat moscovite. Durant les troubles qui agitèrent le trône d'Antioche à la mort du patriarche Macaire (1672), les métropolites d'Antioche en appelèrent à la Grande Église pour obtenir la déposition de Cyrille V, jeune homme d'une vingtaine d'années, promu grâce à la protection du pacha de Damas. Denys IV et son synode déposèrent Cyrille et

(1) Voir sur ces faits Ph. Vapheidis, *op. cit.*, III. B. p. 262 et la correspondance échangée à ce sujet dans Delikanis, *op. cit.* II, pp. 94-111.

(2) Cfr *ibid.*, pp. 10-12.

(3) Cfr C. Korolevskij, *Dict. Hist. et Géog. Ecclés.* art. *Antioche*, XIV, 637.

nommèrent à sa place Néophyte de Hâmas (1). En 1720, à la mort de Cyrille, qui était parvenu à se faire confirmer dans sa charge, Jérémie III annonce aux fidèles d'Antioche la nomination d'Athanase de Chypre et il les exhorte à respecter les revenus du trône qui appartiennent au seul patriarche (2). A la mort d'Athanase III, selon la demande des notables du patriarcat, Joachim, métropolite de Damas, avait été désigné comme patriarche d'Antioche par le synode de Constantinople, mais dès qu'on y apprit que le défunt patriarche s'était désigné comme successeur son protosyncelle Sylvestre, l'élection de Joachim fut invalidée et Sylvestre fut approuvé (1724-1766) (3). Peu après, Païsios II, avec le consentement du même Sylvestre, déposait Gerasimos d'Alep, coupable de « latinophronie », et le remplaçait par le métropolite Grégoire (1727) (4). En 1750, Cyrille V de Constantinople nommait Sophrone de Ptolemaïs à la métropole d'Alep (5) et en 1757 Séraphim II désignait Philémon et soumettait, avec l'approbation du patriarche d'Antioche, l'éparchie d'Alep au trône œcuménique (6).

On pourrait souligner ici la sollicitude inquiète avec laquelle l'Église du Phanar veilla sur celle d'Antioche à l'occasion du mouvement d'union avec Rome, qui se dessina dans ce patriarcat. Mais il serait fastidieux de relever ici les nombreuses missives des patriarches de Constantinople au cours des XVIIIe et XIXe siècles et qui eurent pour objet la sauvegarde de l'Orthodoxie. En 1766, après la mort du patriarche Sylvestre, Philéméon son métropolite ayant été élevé au siège d'Antioche, la métropole d'Alep

(1) Cfr Delikanis, *loc. cit.*, pp. 155, 159 et 165.

(2) *Ibid.*, pp. 172-177 ; d'après Korolevskij, *loc. cit.*, 644, 645, Athanase III aurait signé un acte d'union avec Rome.

(3) Vapheidis, *loc. cit.*, pp. 270-272 ; les actes dans Delikanis, *loc. cit.*, p. 185.

(4) Vapheidis, *loc. cit.*, p. 272 ; Delikanis, *loc. cit.*, p. 189,

(5) Vapheidis, *ibid.* ; Delikanis, *ibid.*, p. 195.

(6) Vapheidis, *ibid.* ; Delikanis, *ibid.*, p. 200.

fit retour à son patriarcat, par un acte du patriarche œcuménique Samuel (1). Philémon ne règna qu'un an et fut remplacé par Daniel, métropolite de Damas, (1767-1791), qui fut élu à Constantinople, selon le conseil du défunt patriarche (2). Jusqu'en 1850, l'élection de l'hiérarque antiochien continua à se faire sans contestations par le Phanar : Anthemios (1791-1813), Séraphim (1813-1823), Méthode (1823-1850) (3). Entre-temps, la métropole d'Alep était repassée sous la juridiction de la Grande Église, qui y promut le protosyncelle Gerasimos ; elle lui demeura réunie jusqu'en 1909 (4). Mais l'influence grandissante des laïcs se fit ressentir lors des élections suivantes ; le parti arabe, soutenu par la Russie, voulait se libérer des prélats grecs souvent imposés par Constantinople et désirait nommer un patriarche arabophone. Iérothée (1850-1885) fut encore imposé par la Grande Église (5), mais peu à peu l'influence de celle-ci décrut et les dernières élections se firent en dehors d'elle (6).

L'Église de la Ville Sainte se trouva aussi durant plusieurs siècles sous la dépendance directe de Constantinople. Pendant près de deux cents ans, ses patriarches furent désignés par le synode œcuménique ; parmi eux figurent les grands hiérarques hiérosolymitains Nectaire (1661-1669), Dosithée (1669-1707), Chrysanthe (1707-1730) (7). La valeur des prélats qui le gouvernèrent épargna à ce patriarcat les tristes péripéties que traversèrent les deux autres. Les interven-

(1) Voir les actes dans DELIKANIS, *ibid.*, pp. 207 et 210.

(2) *Ibid.*, p. 212.

(3) Voir les actes dans DELIKANIS, *ibid.*, pp. 215, 235 et 237.

(4) Voir les correspondances échangées à ce sujet dans DELIKANIS, *ibid.*, pp. 226, 231, 232. 234.

(5) *Ibid.*, p. 316.

(6) Sur cette période on peut consulter VAPHEIDIS, *loc. cit.*, pp. 273-284 et KOROLEVSKIJ, *loc. cit.*, col. 670-677.

(7) DELIKANIS, *loc. cit.*, pp. 362, 375, et 465 ; on peut trouver dans le même ouvrage les actes notifiant l'élection des autres patriarches de Jérusalem.

tions phanariotes furent donc moins nombreuses et d'un objet touchant de moins près la discipline ecclésiastique ; pourtant maintes pièces nous sont restées qui témoignent de la sollicitude de la Grande Église pour la situation matérielle de celle de Jérusalem. Notons que, de leur vivant, Dosithée et Chrysanthe demandèrent respectivement aux patriarches œcuméniques Gabriel III et Païsios II qu'il fût tenu compte dans la désignation de leur successeur, après leur mort, de l'indication qu'ils donnèrent de la personne la plus apte à les remplacer (1). Dosithée avait conseillé le choix de Chrysanthe et ce dernier désigna Meletios de Césarée. Un mémoire du patriarche Gabriel III explique le choix de Chrysanthe et justifie le synode d'avoir suivi le vœu de Dosithée (2). Citons seulement un exemple des mémoires synodiques pourvoyant au siège de Jérusalem, c'est celui qui annonce la nomination d'Anthime, sous le patriarcat de Procope I (1788) : « On trouvera que dans beaucoup de circonstances le trône saint, patriarcal, apostolique et œcuménique a agi conformément à son éminente dignité et à la tradition. Toujours il a montré qu'il s'occupait de l'administration des paroisses qui sont canoniquement et légalement sous sa juridiction, comme aussi toujours il a accepté et il n'a pas renoncé de combattre pour les nécessités des autres trônes. Dès l'origine, lorsqu'il vit ces Églises dans des difficultés et ayant besoin d'un secours, il leur donna aussitôt ce qu'il avait sous la main, les aidant dans leurs besoins. Comme souvent jadis, ainsi à présent il est favorablement et fraternellement disposé envers le trône de Jérusalem » (3).

Témoins d'une même autorité de juridiction seront les actes du patriarcat constantinopolitain à l'égard du monastère autocéphale du Sinaï, rattaché au ressort ecclésiastique

(1) DELIKANIS, *loc. cit.*, p. 409.
(2) *Ibid.*, p. 3458.
(3) *Ibid.*, p. 506.

du patriarche de Jérusalem. En 1615 nous voyons Timothée II priver l'archevêque du Sinaï, Laurent, de l'exercice de ses droits épiscopaux, parce qu'il en a usé dans le ressort du patriarcat d'Alexandrie, sans permission de l'ordinaire (1). Pour un motif presque semblable, l'archevêque Joasaph fut déposé en 1646 par Joannikios II de Constantinople, et cette censure fut renouvelée en 1648, parce qu'il n'en avait pas été tenu compte (2). Peu après Méthode III s'élève contre les innovations d'Ananias du Sinaï (1668), qui voulait se considérer comme le chef d'une véritable autocéphalie : il le déposa (1670) et il rappela par une encyclique la dépendance canonique de la communauté sinaïte vis-à-vis de Jérusalem et le rang qui lui était assigné par les saints canons (1671) (3). Les relations du Sinaï et de Jérusalem continuèrent de préoccuper le synode de la Grande Église qui promulga un décret à ce sujet et l'adressa à l'archevêque et aux moines en 1687 et de nouveau, sous Kallinikos II, en 1688 et 1695 (4).

Reste à dire un mot de l'Église autocéphale de Chypre. C'est en 1571, après que les Vénitiens eurent été chassés de l'île, que la hiérarchie orthodoxe y fut restaurée : Métrophane III sacra alors à Constantinople Timothée comme archevêque de Chypre (5). En 1598, après la déposition de l'archevêque Athanase, par un synode tenu à Chypre, et sur le conseil de Meletios Pigas, les chypriotes invoquèrent l'assistance du patriarcat, qui confirma la déposition (6) et approuva l'élection du nouvel archevêque Benjamin (1601) (7). En 1651, Joannikios II détermina les relations canoniques entre les évêques chypriotes et leur archevêque,

(1) Delikanis, *loc. cit.*, p. 338.
(2) *Ibid.*, pp. 348 et 357.
(3) *Ibid.*, respectivement pp. 369, 377 et 381.
(4) *Ibid.* respectivement pp. 399, 410, 443.
(5) Ypsilanti, *Τὰ μετὰ τὴν Ἅλωσιν*, p. 105.
(6) Delikanis, *loc. cit.*, p. 546.
(7) *Ibid.*, p. 550.

avec menace de déposition pour qui contreviendrait à sa décision (1). Denys IV (1672) absolvit l'archevêque de Chypre Nicéphore, et fit part de sa décision aux hiérarques de l'autocéphalie (2). Plus tard, deux évêques Nicéphore de Kyrénée, et Joachim de Paphos, furent déposés par Païsios II pour avoir voulu usurper l'un le trône archiépiscopal et l'autre celui de Kityaion (1730) (3). Bien d'autres interventions seraient encore à relever, mais celles que nous venons de citer suffiront à montrer le droit que s'attribuait la Grande Église de présider dans le détail à la bonne administration de l'Église autocéphale.

(*A suivre*). HIÉROMOINE PIERRE.

(1) M. GEDEON, *Κανονικαὶ Διατάξεις* ; II, p. 384.
(2) DELIKANIS, *loc. cit.*, p. 557.
(3) *Ibid.*, p. 576.

Revue des Revues (1)

* **PUT**, organe de la pensée russe. Nº 34, 1932, *juillet.*

B. Vyšeslavcev. — Le mythe de la chute. (p. 3-18).

L'article commence par définir le mythe (définition qui n'a rien d'original), comme la seule expression adéquate d'une réalité spirituelle ; les esprits bornés ne comprennent pas la valeur ontologique du mythe et l'opposent à l'histoire. Cette catégorie comprend, il va sans dire, les théologiens catholiques. Début peu encourageant. On ne prétendra donc pas pénétrer la *mythologie* de M. V., spécialiste du subconscient ; ce qui se dégage le plus nettement de son écrit est une conception pessimiste de la loi (devenue équivalent d'arbitraire et de tyrannie), fort logique d'ailleurs dans un système antirationaliste. Tout esprit quelque peu humain rejettera volontiers avec l'A. pareille conception. Il serait trop long ici de parler de la notion *intelligible*, et donc humaine, de la loi.

P. Bizilli. — P. A. Bakunin. (p. 19-38).

Puisqu'on est dans le domaine des « mythes », P. Bakunin (parent du célèbre anarchiste Michel B.) fut un « mythe » de l'homme russe ; il en incarna les meilleures tendances : une grande probité intellectuelle dans la connaissance du moi personnel et des valeurs objectives du réel. B. appartenait à la lignée des « cultivateurs du moi ». Sa grandeur est faite de confiance métaphysique et quoique n'égalant pas la grandeur de Tolstoj et Dostoevskij, elle vient compléter leur « inquiétude métaphysique ». Confiance et inquiétude doivent s'équilibrer.

Pages charmantes respirant l'idéalisme des « années quarante », terme suggestif pour quiconque connaît le dix-neuvième siècle russe.

S. Frank. — La philosophie de Hegel. (p. 39-51).

La faillite de l'hégélianisme était inévitable à cause de son rationalisme absolu qui ignorait l'irrationnel de la vie. Celle-ci a pris sa revanche, mais a mené trop loin, à une crise de la philosophie en tant que pensée. Le centenaire de Hegel devrait être une occasion de réhabiliter la philosophie dans un ontologisme religieux qui affirme la vie totale, pensée et esprit.

S. Četverikov. — Les difficultés de la vie religieuse de l'enfance et de la jeunesse. (p. 52-63).

L'A. distingue une connaissance intellectuelle (la connaissance *à propos*

(1) Les revues non catholiques sont marquées du signe *.

de Dieu) et la connaissance expérimentale (la connaissance *de* Dieu). La première connaissance est fort maltraitée parce que basée sur une estime orgueilleuse de la raison (de la raison propre surtout). L'appeler au secours de la foi équivaudrait à « appuyer l'indiscutable par le douteux ou à examiner le soleil à l'aide d'une bougie fumante », c'est la seconde connaissance qui peut seule préserver l'enfant contre l'égoïsme, le péché d'esprit (orgueil) et le péché du cœur (sensualité). « Étant semblable à Dieu, l'homme peut par cette ressemblance appréhender Dieu intimement et immédiatement, et le connaître. Cette connaissance est naturelle à toute âme humaine, surtout à celle qui est régénérée par le baptême. »

Les moyens de développer la connaissance expérimentale ne peuvent être d'ordre rationnel (les pharisiens et scribes de l'Évangile sont cités à l'appui). L'A. parle de sa propre expérience — le moyen le plus efficace est un milieu familial religieux (les exemples donnés semblent parler de la foi comme d'une croyance à des interventions spéciales de Dieu très fréquentes).

Il serait mal à propos de discuter la pédagogie du P. Č. Quant à la théologie qui aurait bien à dire en la matière, elle est d'avance récusée.

V. Iljin. — La sagesse de Goethe. (p. 64-71).

La raison est de nouveau maltraitée au profit de l'intuition. « L'essence du christianisme se manifeste à la sagesse et d'aucune façon à la raison. » La vraie sagesse, semble-t-il, respecte toute chose, même la pauvre raison raisonnante. La théologie catholique n'est pas oubliée dans une boutade : « la raison aime à établir une comptabilité double entre Dieu et les hommes, comptabilité que la théologie catholique a scientifiquement élaborée. »

Livres nouveaux. (p. 71).

Parmi ceux-ci *Le songe de Descartes* de Maritain recensé par V. Zěnkovskij. Il reproche aux thomistes la naïveté agaçante de citer à tout propos l'autorité de S. Thomas et croit que la critique du cartésianisme ne pourra amener l'entente de l'Occident et de l'Orient : « toute autre chose nous sépare de la conception catholique du monde : la divergence principale entre nous est dans le thomisme et pas en dehors de lui. »

N° 35, 1932, *septembre.*

G. Fedotov. — L'Esprit-Saint dans la nature et dans la culture. (p. 3-19).

L'A. se livre à un essai pour retrouver l'action de l'Esprit dans les phénomènes naturels (les arguments sont tirés de textes bibliques avec exégèse pneumatique) et dans l'activité culturelle de l'homme. Ce dernier point est traité plus longuement. Le style pathétique mis à part, l'opti-

misme de M. F. n'est pas nouveau et reste sympathique et suffisamment nuancé. L'Église doit tenir compte des manifestations libres de l'Esprit et édifier son temple « sur un fondement vraiment œcuménique qui puisse contenir toute la création pneumatophore de l'homme. » Les illusions sont possibles (vu l'affinité de l'Esprit à la nature aveugle de plus haut). « Il est effrayant de devenir prisonnier des esprits élémentaires en suivant des appels trompeurs, mais il est encore plus effrayant d'éteindre l'Esprit. » Les protestations de modestie de l'introduction semblent justifiées quand on est arrivé à la fin de l'article.

A. Lazarev. — Le destin philosophique de William James. (p. 20-55).

La neurasthénie a rendu James ennemi de l'intellectualisme abstrait et l'a fait désireux de réalité concrète cherchée dans l'expérience religieuse. L'A. semble avoir une sympathie spéciale pour l'anti-intellectualisme, il y voit une valeur religieuse authentique. James n'aurait pas été fidèle jusqu'au bout à cette tendance, et c'est là son tort : « on ne peut s'illusionner plus loin : ou bien le Dieu vivant des psaumes de David ou bien la courageuse confession de l'incroyance ». Cependant James aurait eu des idées vraies avec une échappée sur la religion véritable : la volonté concrète fondement de tout ce qui existe ; la part réelle de l'homme dans la création continue ; la valeur métaphysique des « supercroyances » purement individuelles — le contenu le plus précieux et le plus intéressant de l'homme.

Tous ces détails pour donner une idée des tendances de la philosophie religieuse de M. L.

N. Berdjaev. — L'état spirituel du monde contemporain. (p. 56-68).

Conférence très brillante. Un lecteur quelque peu familier de B. prévoit déjà qu'il s'agira d'anthropologie. La crise actuelle a pour cause profonde l'ignorance de l'homme et de sa destinée. L'homme est un *créateur* à l'image de Dieu et on veut en faire un *ouvrier*. La technique d'abord est une rationalisation à outrance, elle ignore l'irrationnel, le spontané, le vivant, l'esprit — principe de toute activité créatrice. Ensuite la démocratisation de la culture, l'abandon et la condamnation de la contemplation qui en est la condition. « Cela mènera l'homme à ne plus prier, il n'aura plus de relation envers Dieu, il ne verra plus la beauté et ne cherchera plus la vérité dans le désintéressement. » C'est de la contemplation seule que peut découler l'action créatrice.

La solution de la crise doit être cherchée dans le christianisme. La personne humaine y trouve une valeur absolue (théandrique) et est appelée en même temps à un service suprapersonnel. C'est là le socialisme personnaliste vraiment chrétien.

N. Arsenjev. — La théologie anglicane contemporaine. (p. 69-82).

N. A. se réjouit de rencontrer dans cette théologie ce qu'il appelle esprit apostolique et patristique (ce qui correspond à ses tendances religieuses), le document d'une expérience religieuse vivante au lieu d'une sèche nomenclature scolastique.

Un des exemples apportés semble pourtant contredire cette affirmation générale : il est difficile de reconnaître la théorie apocalyptique du sacrifice de la messe pour essentiellement traditionnelle (les études de dom Casel sont au moins un important contrepoids). La joie de l'A. est encore augmentée à constater l'affinité de cette tendance avec celle de la théologie néo-orthodoxe, cela lui donne bon espoir pour l'union entre les deux confessions. Les difficultés secondaires « doivent être fondues et liquéfiées en un torrent brûlant et vivant, par le feu de la contemplation apostolique et patristique du Verbe incarné. » Ces quelques mots pour donner une idée du style ému mais bientôt fatigant.

S. Frank. — Goethe et le problème de la culture spirituelle. (p. 83-90).

G. aurait peut-être manqué de sens du tragique. néanmoins il a su allier en sa personne le génie de la création objective et celui de la culture du moi (*Bildung*).

Livres nouveaux. (p. 91).

N. Berdjaev écrit une recension bouillante de boutades et d'indignation sur *La Providence et la confiance en Dieu* du P. Garrigou-Lagrange. La théologie rationnelle ne peut aboutir qu'à l'athéisme, « la foi en Dieu, la foi en un sens est possible nonobstant le non-sens de la vie mondiale ». La personne humaine est sacrifiée dans ces systèmes à l'harmonie du tout. La seule justification du mal est dans la croix de Jésus-Christ. Le seul nom qui puisse convenir à Dieu est mystère. Bref, le livre est insupportable pour une âme religieuse raffinée.

Ne pourrait-on dire que tout lasse à la longue quand on se laisse aller à son humeur, même le tragique le plus raffiné, dont on aperçoit aussi le revers ?

---

*ORIENT UND OCCIDENT.

N° 10, 1932.

W. Iljin. — Dostojewskij und Gogol. (p. 9-18).

La culture russe, inaccessible à un esprit euclidien, est dominée par la sérénité de Puškin, les ténèbres de Gogol et le prophétisme de Dostoevskij. Gogol et Dostoevskij sont hantés tous les deux par le problème du mal et de la souffrance qui en découle. Chez Gogol l'homme succombe devant le mal ou veut s'en libérer par la magie. Dostoevskij vainc le mal

chrétiennement par la libre purification. Gogol n'avait pas d'amour et ne voyait que la laideur. Dostoevskij savait que le cœur de l'homme est partagé, que « la lumière luit dans les ténèbres », il croyait à la beauté.

Il avait foi dans la force de l'idée et peut donc être appelé philosophe chrétien, même *le* philosophe chrétien.

***VĚSTNIK. — Le Messager,** organe du Mouvement des étudiants russes chrétiens.

VII, 1932, *juin-juillet* (n° 6-7).

G. Fedotov. — L'humanisme chrétien. (p. 13-17).

L'humanité contemporaine gravite entre la matière et l'esprit. L'*âme* est oubliée. Même en religion certains orthodoxes ont tendance à combattre le « psychologisme » et n'y laissent plus que « la magie des sacrements. » L'A. y oppose le christianisme médiéval d'un Bernard ou d'un François d'Assise, et va même jusqu'à citer en exemple *l'Introduction à la vie dévote* (chose bien surprenante chez un auteur orthodoxe).

On réussira à faire une société chrétienne seulement à l'aide de l'humanisme qui est « l'amour pour l'âme et la culture de l'âme de l'homme moyen ». L'ascèse ne trouve pas grâce devant l'A. qui l'accuse d'ignorer le monde et de ne pas aimer les hommes. L'article est dans la tendance signalée dans *Irénikon* IX, 444.

E. Bergman. — La Sainte Russie. (p. 17-20).

Chaque peuple appelle son pays du nom de son idéal le plus vivant. Le peuple russe a donc la sainteté pour idéal, et nous dirions volontiers une certaine forme de sainteté, comme l'A. le fera lui-même comprendre plus loin. Le peuple russe a la grande qualité d'être mécontent de lui-même à cause de son idéal très élevé. Les saints russes ne sont pas des politiques, ni des dogmatistes, ni des « fléaux de Dieu » non plus. Ils sont des humbles consolateurs et ils ont fait la culture russe mieux que les écrivains et les penseurs, dont ils furent les inspirateurs.

VII, 1932, *août-septembre* (n° 8-9).

N. Losskij. — Les raisons qui éloignent du christianisme. (p. 16-19).

On se serait attendu à des idées plus intéressantes dans un article signé de ce nom : orgueil, énervement devant l'autorité et la discipline morale, imperfection du christianisme historique. Le remède proposé est l'humilité puisant dans la raison *sobornaïa* de l'Église.

V. Iljin. — Faust et Peer Gynt. (p. 19-26).

La réalité la plus profonde est livrée dans le mythe, il faut la chercher chez les grands poètes, « car contrairement aux opinions courantes et aux clichés, seuls le personnel et l'image concrète sont éternels. Il importe de connaître les prototypes, il importe peu de savoir s'ils se sont jamais réalisés — c'est là une question à la Smerdjakov » (personnage des *Frères Karamazov*, primaire qui avilit tout). Le reste de l'article intéresse moins la philosophie religieuse et continue à parler d'une voix très haute, souvent trop haute.

VII, 1932, *octobre-novembre* (nº 10-11).

Hiéromoine Jean (Šachovskoj). — Les voies droites. (p. 4-9).

Article dirigé contre l'anthroposophie et la théosophie. L'A. insiste très justement sur le principal danger de leur propagande : l'éclectisme religieux qui ne tient pas compte de la Révélation divine, est le péché contre l'Esprit. La distinction entre le péché d'orgueil et les péchés des sens (qui ressortissent, selon l'A., au domaine *moral*) est fortement accentuée et ces derniers sont considérés comme des fautes peu conséquentes. Tout moraliste consentira facilement à cette hiérarchisation avec des réserves de nuances, mais on voudrait savoir ce que l'A. entend par *morale* ?

B. Vyšeslavcev. — L'élevé et le haut. (p. 14-19).

On pourrait dire autrement la qualité et la quantité. L'éthique et l'esthétique élèvent, subliment les êtres. Le marxisme et le bourgeois profanent les choses, les expliquent par en bas et en font des gratte-ciel.

L'élevé est souvent fragile dans ce monde, c'est la racine du tragique. Le bourgeois ne peut comprendre cette antinomie. Le christianisme apporte la force pour vaincre le tragique, il aboutit à la résurrection, au triomphe sur la croix. La vérité chrétienne surtout sait « apprécier l'élevé même quand il est abaissé, vénérer le roi, fût-il dans l'apparence d'un esclave, vénérer ce qui est saint jusque dans la perdition. »

VII, 1932, *décembre* (nº 12).

Hiéromoine Jean (Šachovskoj). — Les fondements. (p. 5-7).

L'A. considère les différents fondements sur lesquels on peut construire une vie et y applique I *Cor.* III, 10-13. Le seul fondement est la charité : « il importe peu à l'amour chrétien comment on se comporte envers lui, il considère comme seule importante la question de savoir comment lui-même se comporte envers les hommes ». D'autres définitions de cette charité semblent aussi l'envisager sous l'aspect psycho-

logique ; on a l'impression que la charité remplacerait pour l'A. toutes les vertus (la justice p. ex.).

Lettres au sujet de la société ecclésiastique. (*suite et fin*). (p. 10-14).

L'A. est un clerc dans les ordres majeurs et vit en Russie soviétique. Ne serait-il pas diacre vu son intérêt évident pour une résurrection du diaconat primitif ? En face des divisions hiérarchiques de l'Église russe il propose de recourir à l'étude de l'organisation ecclésiastique dans les Actes et les épitres, et de se souvenir que le Christ est le seul chef de l'Église. L'étude de ces sources montre que la fraternité, le sentiment d'amour et d'entr'aide, étaient à la base du corps chrétien. L'A. voudrait restaurer le socialisme chrétien en commençant par la paroisse. Le conseil paroissial devrait être régi par le principe des libertés modernes et avoir à sa tête un pieux laïc afin d'éviter le cléricalisme. On pourrait citer d'autres exemples curieux d'une réforme dont les directives se donnent pour apostoliques. Pourquoi l'A. effarouché de cléricalisme, craint-il moins le laïcisme ? Il serait d'ailleurs ridicule de chicaner l'utopisme de cet écrit, les conditions religieuses de la Russie d'aujourd'hui l'expliquent suffisamment. La Rédaction ne donne aucun commentaire.

B. — Christianisme ou « idée nationale ». (p. 18-21).

L'A. combat différentes conceptions de l'Orthodoxie : l'Orthodoxie — complément du caractère russe ; l'Orthodoxie — destructive de l'idée nationale ; l'Orthodoxie — idéal céleste ; Orthodoxie — auxiliaire du service national, mais il n'arrive pas à dégager à notre sens la notion de christianisme de toutes les contingences et d'en montrer la valeur *supra-terrestre* (et non seulement supra-nationale).

VIII, 1933, *janvier* (nº 1).

V. Iljin. — Le vénérable Séraphim — joie de la terre russe. (p. 3-6).

La sainteté est inconnue au barbare et à l'hellène. Elle est « le frémissement devant l'être personnel absolu ». L'homme devient temple du Saint-Esprit et en manifeste la beauté. Tel a été Séraphim, et sa figure éclatante réjouit et console. Le christianisme occidental ne connaît plus que la croix, la souffrance sans issue ; ainsi la théologie latine, en se scandalisant de la lumière *incréée* du Thabor, s'est fermée pour la joie de la résurrection, dont tiennent lieu des élévations sentimentales insupportables à un tempérament russe.

Beaucoup d'exagérations sont à mettre sur le dos du tempérament violent de l'A. Mais on peut retirer de son article des conclusions intéressantes sur l'importance du palamisme dans l'étude et la compréhension de la mentalité religieuse orthodoxe.

M. Djačenko. — Le centenaire de S. Séraphim. (p. 6-8).

La vie du saint a été (expression de V. Iljin) une « symphonie blanche ». Il a incarné en soi les meilleurs traits de l'âme russe « qui cherche continuellement à incarner la vérité de Dieu sur terre, qui a soif de la suprême beauté, de la pureté et de la sainteté, et qui a ressenti comme aucun autre peuple sur terre, le frémissement de la triomphale sainteté pascale ». Nous citons sans commentaires cette « symphonie » de louange nationale.

V. Zěnkovskij. — Le problème de la culture ecclésiastique. (p. 8-11).

Le thème classique revient sur le tapis. On démontre à nouveau que l'Église et la culture ne s'opposent pas. « Il faut marcher graduellement, à l'aide d'îlots qui grâce à leur charme, à leur vérité, à leur alliance vivante et sereine de la liberté avec l'esprit ecclésiastique, de l'inspiration créatrice avec la sanctification de la vie, pourront vaincre l'inertie de l'histoire et amener une nouvelle Renaissance ».

Le jour inexpiable. (p. 13-16).

Ce nom est donné à l'anniversaire de la révolution bolchévique. La lutte inexpiable doit se livrer dans le domaine de la religion, où l'antinomie avec le communisme est parfaite, tandis qu'en politique, en économie, en nationalisme, les bolchéviks peuvent garder des parcelles de vérité et arriver ainsi à certains succès.

Hiéromoine Alexandre. — Rome et les irénistes. (p. 20-23).

L'article mériterait d'être passé sous silence s'il n'était pas dans la ligne de celui dont *Irénikon*, IX, a parlé p. 445., qui, lui, méritait d'être lu et cité. Cette fois les cartes sont abattues, il s'agit ouvertement d'Amay. Les amateurs de feuilletons mélodramatiques y trouveront leur compte. A part quelques « éclaircies », on n'y trouve par contre ni tact, ni « irénisme », ni même l'exactitude dans une documentation qui prétend détenir les foudres. Le style d'apocalyptique pieuse ne donne pas le change à ceux qui tâchent d'apprécier le bien même chez les adversaires.

VIII, 1933, *février* (nº 2).

Terre Sainte. (p. 7-9).

Impression de pélerinage d'une religieuse russe orthodoxe. Dans un des monastères orthodoxes de Palestine on a reçu une lettre de Russie datée de 1930 dans laquelle un paysan « croyant au Christ » demandait s'il pouvait envoyer une aumône et même venir lui-même au monastère pour toujours. « Cette lettre est restée sans réponse, je l'ai prise avec moi

et je la conserve comme témoignage de ce à quoi aspire l'âme douloureuse de l'homme russe ».

G. Fedotov. — Le Mouvement et la vie contemporaine. (p. 9-17).

On n'aurait pas eu besoin de *Mouvement* pour organiser la vie spirituelle. L'A. désire qu'elle occupe la première place dans les préoccupations des membres de l'organisation. Cependant le but principal du *Mouvement* est une activité visible : la lutte contre l'athéisme, à l'aide de la science surtout ; l'édification d'une culture chrétienne, « la manifestation de la vérité éternelle dans des formes toujours nouvelles, dans les voies de la science, de l'art, de la sociologie » ; les activités sociales.

*** VOSKRESNOE ČTENIE.**

IX, 1932, 28 *août*-4 *septembre* (nº 35-36).

Commentaire du projet de législation matrimoniale élaboré par la commission de codification.

L'indissolubilité absolue du mariage est combattue à l'aide de textes évangéliques.

IX, 1932, 11 *septembre* (nº 37).

Archiprêtre Znosko. — La latinisation de la liturgie orthodoxe dans l'Église uniate.

L'A. commente les modifications apportées par le concile de Zasmosc (1720) et en tire des conclusions pessimistes sur la conservation des rites en cas d'union. Il semble étrange que l'A. mêle aux promesses de conserver le rite, les promesses de garder le dogme. On ne voit pas bien de quoi il s'agit.

IX, 1932, 18 *septembre* (nº 38).

Revue de la Presse.

Nous glanons dans les commentaires sur les tentatives d'union entre l'Église orthodoxe de Pologne et l'Église nationale polonaise que le rit de celle-ci ne sera maintenu qu'en tant qu'il s'accorde avec le dogme orthodoxe. C'est logique, mais n'est-ce pas là une *soumission* qui est si décriée quand il s'agit des éxigences de l'Église catholique ?

IX, 1932, 13 *novembre* (nº 46).

A. M. — Optino et ses grands starec. (*suite et fin*).

« Il y régnait l'amour chrétien authentique pour les hommes. Le fa-

natisme, la barbarie religieuse, la haine des hommes en étaient absents. Personne n'y partageait les hommes en héllènes et en juifs. On accueillait tout le monde avec joie et on les couvrait de la grande charité chrétienne ». On étendit cette charité même à Tolstoj excommunié. L'A. voit dans ces traits la vraie Orthodoxie, gardienne de la vérité chrétienne.

IX, 1932, 20 *novembre* (nº 47).

Archiprêtre P. Ogickij. — La toute pureté de la Mère de Dieu.

L'A. ressert les vieux arguments (puisés surtout chez Lebedev) contre l'Immaculée Conception sans faire aucune mention de l'intéressant ouvrage *Dogmat niepokalanego poczecia* du docteur A. Pawlowski (cfr. *Irénikon* VII, 744). Les théologiens orthodoxes semblent croire que ce dogme détruirait en la Sainte Vierge la liberté et donc toute moralité. Quant aux difficultés que présente l'histoire de ce dogme, on pourrait en retrouver de semblables dans l'histoire de tous les dogmes, même de ceux que l'Église orthodoxe tient aussi pour vrais. L'A. a vraisemblablement des notions rudimentaires sur le développement doctrinal des premiers siècles chrétiens. Un point où l'on peut tomber d'accord : une doctrine qui paraît pieuse n'en est pas pour cela vraie. Mais si la croyance à l'Immaculée Conception a été définie ce n'est pas uniquement parce qu'elle était pieuse. L'article se termine avec un soupçon de mauvais aloi sur la sincérité de la foi des catholiques. Il provient sans doute de ce qu'on ignore trop souvent chez les non-catholiques la règle de foi catholique.

IX, 1932, 4-11 *décembre* (nº 49-50).

N. Arsenjev. — La vie surabondante.

Dans sa ligne exclusivement mystique, N. A. affirme qu'on ne peut démontrer Dieu, lequel se démontre lui-même.

D. C. L.

Bibliographie.

COMPTES-RENDUS

Sacra Congregazione orientale. — Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei Fedeli di rito orientale. Rome, Typographie vaticane, 1932 ; in-16, 576 p. br. 18 l. rel. 24.

Le petit volume que nous offre la Sacrée Congrégation Orientale sera particulièrement bien reçu de nos lecteurs. En effet, le besoin se faisait sentir d'un ouvrage dénommant exactement et dénombrant les forces du catholicisme de rite oriental. Ce livre, nous le possédons à présent. Après une introduction consacrée aux différents organismes romains qui ont précédé la Congrégation orientale et ont eu à s'occuper des Églises d'Orient (on sera heureux d'y rencontrer une liste des préfets et secrétaires de la Congrégation Propagande et de la Congrégation pour la correction des livres de l'Église orientale), une notice est consacrée à chacune de l'Églises orientales unies à Rome et dépendant de la Congrégation orientale. Ce volume ne parle donc pas des Russes catholiques, qui sont soumis à la juridiction de la Commission spéciale pour la Russie. Par contre, il fournit tous les renseignements désirables sur l'histoire et l'état actuel de chacune des chrétientés catholiques de rite oriental, sur la situation de leur clergé séculier et régulier, le chiffre de leurs membres, leurs institutions scolaires, etc. Il fait de plus l'historique et donne la situation actuelle des instituts religieux et monastiques tant orientaux qu'occidentaux qui travaillent en Orient. En un mot, il y a là une somme de renseignements qu'on ne peut trouver ailleurs. Sans doute plus d'une erreur de chiffre a dû se glisser çà et là : l'Orient, pour de multiples raisons, ne connaît guère la précision en fait de statistique ; mais, tels qu'ils sont, ces renseignements sont d'une très suffisante exactitude et dans la plupart des cas on n'aurait pu faire mieux.

Au reste cette partie de l'ouvrage est sujette à de perpétuelles mises au point. Ce qui restera et ce qui, à nos yeux, en fait surtout la valeur, ce sont ses notices historiques. La plupart émanent d'un auteur remarquablement au courant de ce chapitre de l'histoire ecclésiastique et que personne n'hésitera à nommer, malgré l'anonymat dont il se couvre. Toutes ces notices sont des modèles et laissent bien derrière elles les travaux de ce genre qui ont vu le jour en ces dernières années, quoique l'on remarque ici ou là que le caractère officiel de la publication a imposé le silence sur certaines discussions qui ont toujours ému plus que de raison certaines susceptibilités nationales. Cette partie historique de la *Statistica* en fera

un instrument indispensable pour les amis de l'Orient chrétien et pour tous ceux qui veulent une connaissance sûre et suffisamment complète de l'histoire ecclésiastique orientale et tout particulièrement du mouvement unioniste qui s'est développé un peu partout en Orient à partir de XVIe siècle et a conduit à la constitution des Églises orientales unies.

Dom F. MERCENIER.

Greko-Katolicka Bogoslovska Akademija y Lvovi U peršim trjoxlittju svojogo ictnuvannja (1928-1931). De Gr.-cath. Academiae theologicae primo triennio peracto. Lvov, Académie grecque catholique de théologie, 1932 ; in-8, 110 p.

« La fondation de l'Académie fut sans aucun doute un événement historique dans la vie de notre Église et de notre peuple », déclare le Père Slipy, premier recteur de cette institution. Et en effet la lecture de ce compte-rendu montre que l'œuvre fondée par le métropolite André Szepticky est destinée à un grand rôle.Ce n'est pas sans raison que d'aucuns l'ont considérée comme la continuation de l'Académie kievienne de Pierre Mohyla. Pour ne parler que du programme des cinq année d'études théologiques, on constate non seulement que la théologie catholique est enseignée d'une manière très sérieuse mais on y trouve encore une chaire de théologie de l'Église dissidente d'Orient ainsi qu'une chaire des sources du droit canonique oriental. Ajoutons que l'Académie fait éditer des publications scientifiques sur des questions théologiques et ecclésiastiques. Augurons qu'elle se fera un nom dans le monde chrétien et qu'elle pourra remplir dans son entier le beau rôle qu'elle s'est réservé.

D. V. K.

Julijan Dzerovič. — Katichitika. (Opera Gr.-Cath. Academiae Theologicae, VII). Lvov, Académie grecque catholique de théologie, 1930 ; in-8, 187 p.

Cet ouvrage est un cours de science catéchétique. Dans la première partie, il parle de l'enseignement religieux, dans la deuxième, de l'éducation religieuse. Il expose l'histoire de l'enseignement catéchétique, sa méthode, les qualités du catéchiste ; à propos de l'éducation religieuse, il montre l'importance de la liturgie dans cette œuvre. Cet ouvrage est une excellente vulgarisation qui rendra les services qu'en attend son auteur.

D. V. K.

Dr Jaroslav Levickij. — Perši Ukrainski propovidniki i ich tvori. De exordiis predicationis Ucrainorum. (Opera Gr.-Cath. Academiae theologicae. VIII). Lvov, Académie grecque catholique de théologie, 1930 ; in-8, 196 p.

L'auteur appelle Ukraine l'ancienne principauté de Kiev. Jusque à présent, nous dit-il dans la préface, personne ne s'est intéressé à l'his-

toire littéraire de la prédication ukrainienne. Les Russes se sont occupés tout au plus de quelques personnages : cependant ils ont rendu le service d'éditer quelques unes des œuvres des plus anciens prédicateurs. Cet ouvrage ne vise donc qu'au premier défrichement dans cette forêt inexplorée. Dans une première partie, il étudie les origines de cette prédication à l'époque prémongolienne : prédication et culture byzantine, prédication bulgare, niveau culturel des Slaves de cette époque. Il parle ensuite de quelques-uns des plus célèbres prédicateurs de cette époque : Luc Židjata, Théodore de Pečery, le métropolite Hilarion, Klim Smoljactič, Cyrille de Turov, et de quelques autres. Enfin il donne un choix d'œuvres de ces prédicateurs. Souhaitons que l'A. continue ces travaux et nous donne sans trop tarder une bonne histoire de la première prédication en Russie. D. V. K.

Dr Jaroslav Pasternak. — Korotka archeologija zachidno-ukrainskich zemel. (L'archéologie du Pays ouest-ukrainien), tirage à part de Bohoslovia, X, l. 3 ; Lvov, 1932 ; in-8, 95 pages, XVII planches hors-texte, nombreuses illustrations.

Bonne reconstitution de la protohistoire en Galicie et Transcarpathie, allant des premières traces de culture humaine (paléolithique ancien) jusqu'à l'établissement définitif des Slaves.

Les illustrations foisonnent et leur choix est heureux.

L'exposé en ukrainien est suivi d'un résumé en français (2 pages ; remarquons que la transcription ukrainienne « Dnister », « Pidlachie », ne laisse pas d'étonner l'œil), d'une bibliographie et d'un index.

I. A. C.

A. Lotockij. — Ukrainski džerela cerkovnogo prava. Les sources ukrainiennes du droit ecclésiastique. Travaux de l'Institut scientifique ukrainien. Varsovie, Inst. Ukrainien, 1931 ; in-8, 320 p.

Cet ouvrage, comme le dit l'A. lui-même, ne peut prétendre ni à une documentation complète ni à éclairer parfaitement tout le sujet, vu « qu'il est le premier essai tenté en ce domaine », c'est-à-dire celui du droit ecclésiastique de l'Église orientale ukrainienne.

Il est divisé en deux parties : la première traite des sources internes et des monuments du droit, la seconde de ses sources externes. Comme sources internes du droit ecclésiastique, sont successivement étudiées les Saintes Écritures, « source primitive du droit canon de toute la chrétienté », viennent ensuite les livres liturgiques « qui fixèrent le rite en faisant preuve d'une constance traditionnelle dans la forme de la célébration des offices » ; puis les livres symboliques, parmi lesquels la *Profession de foi* du métropolite Pierre de Mohyla tient la première place, les différents codes canoniques ou Nomocanons, les décisions conciliaires, les encycliques patriarcales, les traités canoniques, un certain nombre de

monuments de la littérature polémique, les *Typika* ecclésiastiques, les actes électoraux aux offices ecclésiastiques, enfin les testaments.

Comme sources extérieures, l'A. cite en premier lieu « les lois ecclésiastiques des princes ukrainiens », les décrets des princes féodaux, relatifs aux affaires ecclésiastiques, les *Yarliks* des Khans tatars, les chartes et les lois des princes lithuaniens, des rois de Pologne, des tsars moscovites et des empereurs russes, parmi lesquels le Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand, devenu loi fondamentale de l'Église orthodoxe de l'ancien empire russe, enfin la loi du 1er janvier 1919 de la République ukrainienne, qui décréta l'autonomie de l'Église ukrainienne.

L'A. est l'ancien ministre des cultes dans le gouvernement qui fut à la tête de la République ukrainienne de 1918 à 1919. De là son hostilité envers les catholiques (uniates) d'une part et les « moscovites » d'autre part. Ainsi s'étonne-t-il que les historiens russes donnent le nom de Russie à la principauté de Kiev des temps de Vladimir et de Jaroslaw alors que cette dénomination n'existait pas encore ; ce qui ne l'empêche pas de donner à cette principauté le nom d'Ukraine, qui alors n'existait pas davantage. Tant il est vrai que le nationalisme a peine à être impartial ! Cet ouvrage est d'ailleurs d'un grand intérêt et apporte une contribution très utile au travail de codification du droit canonique oriental.

D. V. K,

Vl. Szylkarski. — Solovijews Philosophie der All-Einheit Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung. — Kaunas, V. D., Universiteto Humanitariniu Mokslu Fakulteto Leidinys, 1932 ; in-8, 497 p.

L'auteur de ce volumineux ouvrage expose en larges traits le système philosophique de Vl. Soloviev, et enrichit son exposé de très longs extraits empruntés aux différents ouvrages du philosophe russe, et traduits avec toute la précision possible.

En attendant la traduction allemande des œuvres complètes de cet auteur, ce livre est sans contredit la contribution la plus importante pour faire connaître ses vues pénétrantes sur les principaux problèmes philosophiques et religieux agités à son époque. Cette étude rend ainsi un service signalé aux lecteurs de langue allemande.

On se méprendrait cependant, et cette observation n'est pas assez mise en lumière dans ce livre, si l'on croyait trouver chez Vl. Soloviev un système philosophique complet. Il y a chez lui des aperçus synthétiques et des conceptions géniales développés dans des études et des conférences publiques, mais elles n'ont jamais été réunies dans un cours ou dans un traité de philosophie. Dans la notice biographique que lui consacre M. E. L. Radlov au Xe t. des Œuvres complètes, celui-ci affirme que l'éthique seule a été traitée complètement, la théorie de la connaissance et l'esthétique étant ébauchées seulement. Même pour l'éthique dans la « Justification du Bien », M. Bulgakov, un des plus brillants élèves du maître, sans nier

l'originalité de cette œuvre, va jusqu'à lui contester un caractère spécifiquement philosophique.

Ensuite pour ce qui concerne la théorie de l'Unitotalité (*All-Einheit*) remarquons qu'elle est bien à la base des idées de Vl. Soloviev mais qu'elle n'en est pas la vérité centrale. Il eût été utile de bien marquer cette distinction. L'uni-totalité (*bse edinstvo*) dans un sens négatif ou positif est à la base de toute métaphysique. Vl. Soloviev l'a remarqué dans l'article consacré à ce mot dans l'Encyclopédie russe. Le contenu positif qu'elle acquiert dans le christianisme, c'est le théandrisme (la Dieu-humanité, *bogočelověčestvo*) : Vl. Solovief y revient sans cesse s'efforçant d'épuiser toute la richesse de cette notion. M. E. L. Radlov et Mgr. d'Herbigny en ont fait l'idée maîtresse des conceptions religieuses du penseur russe. M. Vl. Szylkarski lui consacre la majeure partie de son livre : elle n'y a cependant qu'un rôle secondaire, comme une conséquence de la théorie de l'Unitotalité ; tandis que, pour Vl. Soloviev, le théandrisme a transformé et régénère la philosophie. « La vérité fondamentale », écrit-il dans l'introduction à *La Russie et l'Église universelle*, « l'idée spécifique du Christianisme c'est l'union parfaite du divin et de l'humain, accomplie individuellement dans le Christ et s'accomplissant socialement dans l'humanité chrétienne où le divin est représenté par l'Église (concentrée dans le pontificat suprême) et l'humain par l'État » (p. XXV).

Dom TH. BELPAIRE.

Charles Quénet. — Tchaadaev et les lettres philosophiques. (Bibliothèque de l'Institut français de Léningrad, Tome XII). Paris, Champion, 1931 ; in-4, 440-LXVIII p.

Le livre de M. Quénet est un ouvrage de fond donnant non seulement la vie de Čaadaev et l'analyse de ses œuvres mais aussi une documentation fort complète qui peut servir également à l'histoire des mouvements intellectuels en Russie.

L'A. étudie l'importance de Čaadaev en Russie et les influences qu'il a subies. C'est en même temps une des figures les plus originales et les plus caractéristiques de la Russie de la première moitié du XIXe siècle. Un besoin de réformes, l'attrait exercé sur lui par l'Occident, la philosophie allemande, le catholicisme renaissant en France et le romantisme ont déterminé la formation de ses idées. Il n'est pas un philosophe de profession mais un penseur, un promoteur d'idées. Il a peu écrit et ses œuvres portent un cachet d'occasionnel et d'ébauche. Mais son influence ne se limite pas à ses écrits : homme du monde, il l'a exercée pendant près d'un demi-siècle dans les salons de Moscou et de Pétersbourg. De là une difficulté spéciale à déterminer la portée et l'étendue de son influence, difficulté que l'A. surmonte par la critique minutieuse de documents en grande partie inédits et de très nombreuses sources secondaires. L'influence de Čaadaev s'est exercée entre autres sur deux hommes dont l'importance, pour l'évolution de la vie intellectuelle en Russie.

est incalculable. Puškin dès sa jeunesse fut son ami, et Čaadaev semble avoir voulu exercer sur lui une influence déterminée. Le second est Herzen. Herzen a estimé et parfois idealisé Čaadaev, il lui aurait emprunté certaines de ses conceptions sociales et historiques. (Les relations de ces deux personnages sont particulièrement intéressantes à cause de l'influence que Herzen conserve jusqu'à nos jours sur les révolutionnaires et les réformateurs russes, et celle qu'il a exercée sur la préparation idéologique de la révolution d'octobre 1917).

Occidentaliste et catholicisant, Čaadaev fut fort attaqué de son vivant par les slavophiles et les *narodnik* (nationalistes) ; conservateur et ami de l'ordre, il ne pouvait pas s'entendre avec les occidentalistes qui avaient refusé de le suivre. Il fut un incompris, aigri par la conscience de son isolement et de l'hostilité parfois universelle. Dans un autre pays et sous un autre régime que celui de Nicolas Ier, il aurait eu une tout autre importance. Puškin l'a compris : « A Rome il eût été Brutus ; à Athènes, Périclès ; chez nous, il est officier de hussards ».

Nous devons saluer avec joie des travaux comme celui de M. Quénet qui mettent l'Occident en contact avec la vie intime de la Russie pensante.

D. P. O.

Hiéromoine Jean. — Běloe Inočestvo. Berlin, Éditions Za Cerkov, 1932 ; in-8°, 89 p.

Recueil de poésies et de petits articles sortis de la plume du prédicateur et missionnaire très connu dans l'émigration russe qu'est le R. P. Jean prince Šachovskoj. Le titre est, à proprement parler, intraduisible en français : littéralement « Monachisme blanc ». En russe, lorsqu'on parle du clergé « blanc », on entend les ministres du culte dans le siècle, les « séculiers », par opposition au clergé « noir », ou régulier. Le titre quelque peu paradoxal de l'ouvrage peut être rendu par « Laïcs réguliers » ou « Moines dans le monde ». C'est, en effet, tout un programme que, sans système apparent, nous développe le R. P. Le monachisme est un christianisme « souligné » (p. 11), souligné par rapport au christianisme « ordinaire » et attiédi ; comme tel, le monachisme est, au fond, le « vrai christianisme orthodoxe » (*ibid*). L'A. corrige ce que cette affirmation peut comporter d'outré par un recul indéfini des limites du « monachisme » : celui-ci, le vrai, n'est pas nécessairement conditionné par le port d'une *rjasa* aux vastes plis, qui peut devenir un habit pharisaïque (p. 12). Ainsi est posée l'existence d'un monachisme « blanc » et l'affirmation première n'a plus rien d'exagéré. L'archiprêtre Jean Sergiev de Kronstadt laissa, dans son *Journal*, le testament spirituel du monachisme « blanc » (pp. 16-17). Mais les critères de ce christianisme « souligné » sont peut-être quelque peu obscurs, même discutables. Ainsi, l'A. regrette « ces temps du christianisme primitif, où l'on ne laissait pas entrer dans la maison de Dieu », au lieu qu'aujourd'hui, « nous y invitons tout le monde (...). N'est-ce pas une profanation (du lieu saint) ? Heureux temps

où les sous-diacres avaient pour tâche de contrôler la foi et l'esprit de ceux qui désiraient rester pour la liturgie des fidèles (p. 19) ». C'est une solution du problème ; l'autre consisterait non à restreindre, mais à propager la participation à l'Eucharistie. Mais l'A. prendra toujours la position rigoriste ; reste à voir si la rigidité des « temps heureux du Christianisme primitif » est la seule planche de salut. Une certaine adaptation n'est cependant pas utopique (puisqu'elle commença à se produire dès les temps primitifs !) ; et le christianisme n'est pas seulement un passé, mais encore une tradition, qui est un passé enrichi d'un présent. Il n'est pas non plus une Église de parfaits, mais encore le refuge des faibles... Au lieu de concevoir le christianisme véritable comme « une immense idiorythmie de toute l'Église, où les évêques seraient les abbés, et les prêtres seraient les pères pneumatiques (seulement ?) » (p. 22), n'est-il pas légitime de rechercher à côté une autre forme sociale où, sans compromis aucun, le christianisme serait encore vraiment *traditionnel* ; c'est-à-dire, non pas un christianisme du 1er siècle seulement, ni du XXe seulement, mais du Ier et du XXe simultanément ; non pas un christianisme des « cathares », mais accessible à « toutes les nations » ? Sinon, on risque dans une certaine mesure de confondre le secondaire avec l'essentiel ; confusion qui se fait jour peut-être dans les réflexions de l'A. sur l'« apocalypse des petits péchés » (usage du tabac, du thé, etc.), à propos desquels l'A. cite *Apoc.* II, 4.

Nous ne pouvons entreprendre l'analyse de tous les morceaux du recueil ; mais la tendance est imprimée dès le principe. Tendance qui, fuyant l'orgueil du monde, peut mener à l'« orgeuil de l'ascète ». Qu'on nous pardonne de la critiquer un peu ; le principal, c'est que c'est un bien beau livre, res irant à chaque page la charité, le zèle, l'esprit de sanctification (mais, encore une fois, cet « esprit souffle où il veut »).

Pour terminer, neuf poésies d'une inspiration et d'un rythme délicats par quoi le moine poète se fera pardonner par les plus difficiles l'austérité de sa prose. I. A. C.

N. Pavlosjuk. — Avtoritet i Svoboda. (Autorité et Liberté). Wilno, 1933 ; in-8, 16 p.

Brochure de polémique. L'apparente antinomie « Autorité — Liberté » est envisagée du point de vue chrétien : nous ne serons vraiment libres qu'en acceptant le joug de la vérité.

Malheureusement, la polémique a entraîné l'A. hors des limites du permis. A la page 3, Mgr Serge, *locum tenens* patriarcal, est qualifié de « monstre plus affreux encore que le camarade Jaroslavskij ». Le texte fourmille de barbarismes (*ambasador* pour *posol*, p. 2 ; *refleksija* pour *razmyslenie*, p. 14 ; *kreatura* pour *tvar*, p. 15) ; quant aux *errata*, on ne peut les dénombrer. I. A. C.

V. F. Marcinkovskij. — Dostoverno li Evangelie ? (L'Évangile est-il véridique ?). Prague, chez l'Auteur, 2e éd., 1931 ; in-8, 57 p.

Le Prof. V. Marcinkovskij a réuni en un petit livre l'essence de ses cours professés à Moscou et à Prague. Il y démontre l'authenticité des Évangiles et la véracité du récit évangélique,en s'appuyant sur des sources indiscutables.

Cette petite apologie, si elle n'apporte rien de neuf, est illuminée d'une foi ardente. Elle est destinée à ceux qui, sans être eux-mêmes des spécialistes sentent le besoin de répondre à ce que l'A. nomme la « critique négative ».

I. A. C.

Nicolas Berdjaev. — O samoubijstvě. Psichologičeskij etjud. (Du suicide. Étude psychologique). Paris, Y. M. C. A. 1931, in-8, 45 p.

Livre contre le suicide, surtout en tant que phénomène *social*, dans l'émigration russe cruellement éprouvée. Lors de grandes épreuves collectives, le suicidé ne se supprime pas individuellement, « il sème la mort » (p. 6). « La cause d'un développement de suicides dans l'émigration n'est pas seulement la misère matérielle, l'incertitude de l'avenir, les maladies, mais bien plus l'effroi de devoir vivre jusqu'à la fin de ses jours dans un monde étranger et froid, et de ce que cette vie soit sans but et sans signification. L'homme peut supporter de grandes souffrances... Mais il lui est difficile de supporter le non-sens de ces souffrances (Nietzsche) » (p. 7-8).

Mais aussi, l'essentiel est de voir le *sens* de la vie, sa signification spirituelle. Il n'y a pas de souffrance sans but, ni de renoncement sans résultat. Si, au moment de faire le geste fatal, le désespéré pensait à Jésus, il comprendrait le « pourquoi ».

Ne pouvant suivre l'A. dans tous ses développements, bornons-nous à dire que son petit livre, s'il ne nous dit rien de nouveau, répète du moins avec force et bonheur ce qui nous est connu.

« Quoiqu'on fasse, on ne fuiera pas Dieu » (p. 45).

I. A. C.

Anatole de Monzie. — Petit manuel de la Russie Nouvelle. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris, Firmin-Didot, 1931 ; in-16, 340 p. Prix 10 fr. fr.

Feuilletons rapidement ce manuel ; nous voyons, dans la première partie, l'historique de la révolution russe « ab ovo » ; comment on l'a prédite, prévue, préparée ; comment elle s'est élaborée depuis le règne de la grande Catherine jusqu'au dernier Tsar ; la révolution de 1905, la grande révolution ; la mort de Raspoutine, l'abdication de Nicolas II, Lénine, la guerre civile, l'odieux régicide, la stabilisation et la Nep, la lutte Staline-Trotski... — La seconde partie nous offre un exposé de la

géographie physique et administrative de l'U. R. S. S. ; organisation économique et sociale, trust, syndicats, marché ; rapports avec l'extérieur, (*Pétroleum is king*), développements et perspectives, (*Piatiletka*) soviet et religion, situation juridique de la femme, l'homme nouveau. — Enfin, « en guise de conclusion », on nous présente l'armée, l'aviation, la marine et les transports ; on examine ce que peut être la force de résistance russe, laquelle est d'ordre moral, et l'on termine sur un *envoi* : « Prestigieuse ou haïssable, une civilisation se développe en Russie... On peut nier son idéal, ses méthodes, mais non point son dynamisme... » (p. 332).

Il est certain que l'ampleur du sujet traité, jointe au fait que tous les documents sur la Russie rouge émanent, directement ou indirectement, de Moscou, rendait difficile la composition d'un tel ouvrage. En réalité, ce qui constitue surtout l'intérêt de ce livre, c'est qu'il donne des faits un exposé rapide et net comme un film documentaire. M. de Monzie dit vouloir être impartial, mais laisse paraître son peu de sympathie pour l'ancien régime ; certains sujets ne sont qu'effleurés, il ne fait pas toujours voir les conséquences logiques des situations créées et ne sait pas par exemple que les « uniates » sont parfaitement catholiques (p. 304-305)... Quoiqu'il en soit, compte tenu de ces défauts, le manuel renseignera sur la question si actuelle de la révolution russe et de ses antécédents ; il donnera sur la Russie d'aujourd'hui un aperçu théorique et une froide vue d'ensemble. D. E. L.

Maurice Rigaux, S. J. — Au laboratoire des essais russes. Comment on « alchimise » un peuple... Paris, Éditions Spes, 1932 ; in-16, 100 p. Prix 4,50 fr. fr.

Entre le scandale des admirateurs béats et le dénigrement systématique des adversaires à tout prix, il y a place tout de même, pour un essai d'équitable interprétation...

A peu près d'un seul coup, la Russie a rompu avec le passé et fait un bond énorme : démocratisée, socialisée, machinisée, elle dépasse et veut dépasser en tout la vieille Europe. Rien ne l'arrête en ses expériences audacieuses, tragiques et meurtrières. Un pays nouveau, une mentalité nouvelle, des mobiles nouveaux que nous comprenons à peine ; un idéal double, et qui n'en tolère pas d'autre : Production et Collectivisme intégral.

Quel sera l'inéluctable lendemain de cette révolution communiste, Dieu seul le sait. La Russie passe au creuset de l'épreuve, mais le châtiment aura sa fin avec celle des instruments dont Dieu se sert, car le peuple russe « gardera son Dieu » (p. 97). D. E. L.

Jacques Doriot. — Les colonies et le communisme. Paris, Éd. Montaigne, 1929 ; in-8, 156 p. Prix 10 fr. fr.

Un réquisitoire véhément contre la « colonisation » ; une attaque con

tre les socialistes, qui collaborent à l'œuvre « colonialiste » du capitalisme ; un éloge dithyrambique des théories communistes.

« Les communistes sont farouchement anticolonialistes ». (p. 91) — « La colonisation, par les profits économiques et politiques qu'elle apporte à la classe capitaliste, la consolide momentanément. Elle retarde donc l'heure de sa chute et l'arrivée de la classe ouvrière au pouvoir » (p. 93). — Pour socialiser les pays arriérés, sans qu'ils aient à passer par le stade du capitalisme, il faut « l'alliance effective du pays colonial en révolution de l'U. R. S. S. et du prolétariat révolutionnaire des pays capitalistes » (p. 105). — Pour conclure : application du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes en Russie rouge.

Tout compte fait, à la réflexion, en dépit des affirmations catégoriques et des phrases sonores de M. Doriot, on ne voit aucune différence à l'avantage du communisme entre la manière dont sont traités les indigènes et les travailleurs de couleur dans les colonies, et la manière dont sont traités les paysans et les travailleurs blancs de peau, de la très moderne Russie, par les dictateurs rouges d'idée : expropriation, travail obligatoire, régime des passeports, réquisitions, expéditions punitives, presse non libre ; sans parler du droit à l'indépendance politique qui ne supprime pas les obligations militaires (p. 134). D. E. L.

E. Gerland. — Die Genesis der Notitia Episcopatuum, herausgegeben von E. Gerland. (Corpus Notitiarum Episcopatuum. Ecclesiae orientalis graecae, Bd. I. Heft 1 : Einleitung). Kadiköy-Istanboul, Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1931 ; in-4, XII-48 p.

L'A. qui s'est chargé de l'édition du premier volume dans le *Corpus Notitiarum Episcopatuum* entrepris par les PP. Assomptionnistes de Constantinople, nous donne, en ce premier fascicule, un exposé de la méthode qu'il a suivie dans ses recherches si ardues sur les listes épiscopales conciliaires du Ve au VIIe siècle ainsi que sur les plus anciennes *Notitiae* d'Antioche et de Constantinople. Exposé qui pourrait être plus clair ! L'abus constant d'insérer dans le texte même toutes les notes et parenthèses, quelquefois superposées, dont la place était au bas de la page, en allourdit considérablement la lecture. Exposé qui témoigne certainement d'une grande justesse de discernement : voici d'ailleurs plus de vingt ans que l'A. a succédé à H. Gelzer dans ce travail d'édition. Il a condensé, en ces 48 pages, ses conclusions : 1. sur les listes épiscopales : leur origine, leur dépendance, les principes philologiques enfin qu'il a suivis dans sa réédition ; 2. sur les listes des conciles : leur état actuel et leur ordonnance ; 3. sur la désignation des provinces dans ces documents : l'A. fait une étude comparative avec des listes secondaires. Surtout dans le premier chapitre, il discute longuement les vues de M. Ramsay et de Gelzer lui-même, qu'il corrige sur plusieurs points particuliers : p. ex. pour l'origine de la *Klesis* des Métropolites qu'il retrouve déjà au synode de Constantinople de 394. Le paragraphe sur ses principes philologiques (ch. I, § 3)

et celui où il compare les différentes listes (Ch. III) sont particulièrement instructifs au point de vue méthodologique. Ce fascicule augure bien du volume qui doit suivre. Nous avons la conviction que la collection qu'il ouvre sera de première importance pour l'étude historique des chrétientés byzantines. Nous n'attendions pas moins de la vaste entreprise du savant *studium* de Kadiköy. Dom R. VAN CAUWELAERT.

F. Dölger. — Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der Neueren Zeit. (Hrsg. von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien). Série A : Regesten. Section I : Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches. 1e partie : Regesten von 565-1025 ; 2e partie : Regesten von 1025-1204 ; 3e partie : Regesten von 1204-1282. Munich et Berlin, Oldenbourg, 1924, 1924 et 1832. In-4°, XXIX-105, XXI-108 et XIX-77 p. M. 11,50, 12,50 et 10,50.

Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden. Mittel-und neugriechisches Seminar der Universität München, 1931 ; fol., VI-67 p. et 25 planches.

Ce nous est un grand plaisir de pouvoir présenter ces trois premiers fascicules de régestes des archives impériales de Byzance avec le volume de facsimilés qui les illustre si richement. L'A. nous offre à la fois un instrument indispensable aux chercheurs de l'histoire byzantine et un autre des plus désirés pour la formation des byzantinisants. — Ces trois fascicules de régestes sont la première réalisation du grand plan de *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit* que K. Krumbacher exposa à Londres en 1904, au Congrès de l'*Association Internationale des Académies*. Le travail fut approuvé, les Académies de Munich et de Vienne se chargèrent de son exécution et, depuis lors, on peut l'affirmer, il ne cessa de susciter le plus vif intérêt auprès de tous les byzantinisants. Ce Corpus devra comprendre 3 séries : A. les régestes d'archives ; B. les sources littéraires ; C. les travaux concernant les sources. La série des régestes comprendra : 1. les régestes des empereurs romains d'Orient ; 2. Les régestes des patriarches ; 3. Les régestes des fonctionnaires, les despotes y compris ; 4. Les régestes des princes ecclésiastiques ; 5. les régestes d'archives privées. Les régestes des empereurs paraissent en 5 fascicules : le premier va de Justin II (565) à Basile II Bulgaroctone (1025), le deuxième de Constantin VIII (1025) à Alexis V Murzuphle (1204), le troisième de Théodore I Lascaris (1204) à Michel VIII Paléologue et ses coempereurs Andronic II et Michel IX (1225). Les trois premiers ont paru. Le quatrième fascicule ira d'Andronic II empereur (1282) aux débuts de Jean V et de Jean VI Cantacuzène (1342) et enfin le cinquième, de ceux-ci à la prise de Constantinople par les Turcs et la mort de Constantin Dragasès, dernier empereur de Byzance. — Comme on le voit l'A. n'a pas repris le travail d'O. Seeck (*Regesten der Kaiser und Päpste*, Stuttgart, 1919) pour la période allant de 311 à 476, ni rempli le vide

476-565. Il ne tait pas que ce dernier point sera à reprendre. Pouvons-nous espérer que lui-même s'en chargera et le réalisera avec toute la perfection qu'il a mise dans ces trois fascicules ? Nous en exprimons le vœu avec instance. Car voici certainement du très bon travail. Le but de l'A., à la suite de K. Krumbacher, fut de donner une image, aussi complète qu'il est actuellement possible, de l'activité qu'eut un jour la chancellerie de l'empire byzantin. C'est ce but même qui délimite formellement le choix des pièces à analyser. Matériellement l'A. a dû s'en tenir, à quelques exceptions près, aux documents publiés déjà, et aux *deperdita*, autant qu'on peut les retrouver dans les sources littéraires ou que celles-ci les présupposent. Nous ne pouvons qu'admirer les patientes recherches de l'A. et l'étendue du terrain dont il n'a pas craint de s'imposer le déblaiement. En des références précises, pour chaque document, l'A. indique si l'on en possède l'original, si on le connaît par des sources littéraires grecques ou non, si on n'en a que des extraits, si enfin la pièce est postulée seulement par les faits, tels un pacte, une légation. L'A. a mis un soin particulier à la question chronologique. Ce sont ses recherches sur ce point qui ont retardé de plusieurs années la publication du troisième fascicule. Ses conclusions sont indiquées par le simple ou double astérisque précédant le chiffre de l'année. Ces indications suffiront sans doute à montrer combien l'A. est soucieux de précision. De plus, chaque fascicule est précédé d'une riche bibliographie, divisée en deux séries, les sources et les travaux. Ce travail de M. Dölger sera un instrument de recherche très précieux. Il a pris comme modèle les classiques : Böhmer, Jaffé, et autres, et il n'est pas indigne de leur compagnie. Et l'on doit tenir compte de la difficulté spéciale rencontrée sur le terrain byzantin qui est loin d'être aussi travaillé et retravaillé que celui que ces prédécesseurs classiques avaient choisi. Nous nous associons de tout cœur aux byzantinistes pour dire que cette œuvre mérite le plus vif intérêt.

M. Dölger a rendu un second service à la byzantinologie par la publication de ce volume de facsimilés : Voici bientôt trente ans que K. Brand en a exprimé le vif désir, et sans doute personne n'était mieux désigné que M. Dölger, pour y répondre. Le volume contient 67 facsimilés sur 25 planches. Après une introduction dans laquelle il justifie son choix, l'A. donne la description des documents : leur dépôt, leur description diplomatique, la référence éventuelle de leur dernière édition, et la transcription du texte, au moins en bonne partie. Le choix des pièces est très judicieux ; de même celui des extraits .Tous les éléments de la diplomatique byzantine s'y rencontrent avec variété. Le travail d'édition est très soigné. Nous regrettons seulement que l'A. n'ait pas toujours donné en entier la transcription des textes manuscrits : cela n'empêche pas l'exercice et est toujours précieux. L'A. mérite de trouver des imitateurs pour les autres branches de la paléographie byzantine, où si peu de chose est offert aux débutants et où pourtant les travailleurs ne manquent pas. Les historiens et les byzantinisants en général sauront gré à M. Dölger du grand service qu'il leur rend par cette belle publication.

Dom R. Van Cauwelaert.

Théry, P. G. — Études dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys. (Etudes de philosophie médiévale, dir. par M. Paul Gilson, XVI). Paris. Vrin, 1932 ; in-8°, 184 p. 30 fr. fr.

Dans ce premier fascicule d'Études Dionysiennes, le R. P. établit qu'avant Scot Erigène, Hilduin, abbé de Saint-Denys, a traduit les *areopagitica* sur un ms. grec, apporté dans son monastère le 8 octobre 827 et coté, à la bibliothèque nationale, sous le n° 437. On regardait cette traduction comme perdue. En réalité, elle se trouve, entr'autres, dans le ms latin 15645 de la même bibliothèque. Elle est due à la collaboration d'un lecteur, d'un traducteur, d'un copiste, travaillant sous la haute direction d'Hilduin. Loin d'être parfaite elle fourmille d'erreurs, qui vont jusqu'à travestir ou à rendre inintelligible la pensée vraie du pseudo Denys. Ces fautes sont les unes d'ordre paléographique : difficulté de lire les mss. onciaux ; les autres, d'ordre phonétique : confusion entre η, ι, ο, υ, par le traducteur qui opère à la lecture d'un confrère. Ajoutons-leur les défectuosités du texte grec et nous voici en présence d'une version latine à peine dégrossie. Reprise par Scot Erigène qui l'améliore et parfois commet de nouvelles erreurs, elle sera seule, pendant des siècles, à faire connaître Denys auprès des théologiens latins : d'où son importance *historique*.

Voilà pour l'objet même du fascicule. Mais l'A. nous donne de plus une magistrale leçon de méthode, de critique textuelle. Spécialement, les chapitres IV, V, VI, sont des modèles de critique pénétrante et précise, où l'on trouve toujours à s'instruire et, assez souvent, à se distraire.

S'il ne semblait impertinent de présenter quelques remarques à l'auteur qui n'avance ses conclusions nuancées qu'après les avoir longuement pensées, nous lui demanderions si vraiment il faut admettre un copiste à côté du traducteur ? N'est-il pas curieux que ce dernier ait si fréquemment la même hésitation devant « *οἷον* » et que cette hésitation se résolve toujours dans ce doublet *ut, puta* ? Il semble plutôt qu'on doive lire *ut puta* comme une expression composée équivalent au simple *puta*. On trouve cette construction dans Sénèque, *Ep.* 47, 15. — A la page 137, *divina ac deali* ne serait-il pas un essai pour rendre avec précision *θεϊκῆς* plutôt qu'un simple doublet ? P. 120, à la 2e ligne de la note, il faut lire *ΔΙΚΗ* au lieu de *ΑΙΚΗ*.

Mis en goût par ce solide et brillant travail d'approche, nous souhaitons d'avoir bientôt en mains l'édition de cette version et l'histoire de l'aréopagitisme, que nous promet le R. P. Théry.

Dom B. MERCIER.

Emil Rothpletz. — Der Schôfflisdorfer Philhellene Johann Jakob Meyer. (1798-1826). Ein Beitrag zur Geschichte des Griechenbewegung in Europa während des griechischen Freiheitskriege. Rase, Birkhäuser, 1931 ; in-8, 24 p.

Nous avons ici une contribution au fameux mouvement philhellénique

de la troisième décade du XIXe siècle. En véritable aventurier, J. J. Meyer, suisse de nationalité, trouve sa vocation dans la lutte pour l'indépendance grecque et devient le père de la presse hellénique moderne. Il trouva la mort dans la prise de Missolunghis, le 23 avril 1926.

D. M. S.

Stefan Costăchescu. — Documentele Moldoveneşti inâinte de Ştefan cel Mare. Vol. I. Documente interne. Urice (Ipsisoace). Surete, Regeste, Traduceri. 1374-1437. Iaşi, Viataromânescă, 1931 ; in-8, XXXV-558 p.

Cet ouvrage est le complément de celui de Bogdan (1913) sur les documents du règne d'Etienne le Grand. L'A. a réuni environ 400 documents antérieurs au règne de ce prince et il déclare qu'il a vraisemblablement épuisé la matière et ne croit pas qu'on puisse ajouter vingt pièces à son recueil. Dans le présent volume, il publie 176 pièces se rapportant à l'histoire interne de la Roumanie pour la période 1374-1437. La préface nous fait connaître les archives et autres dépôts de documents. Les actes eux-mêmes sont publiés soit en traduction roumaine, soit dans la langue originale (le slavon la plupart du temps) et en traduction. Ils sont accompagnés d'une copieuse annotation sur les personnes, les lieux et les choses et, quand il y a lieu, sur la critique du texte. Cet ouvrage est indispensable aux historiens des terres roumaines. On ne peut que féliciter la Fondation du Roi Ferdinand de Iaši d'avoir rendu sa publication possible.

Dom M. Schwarz.

R. Strothmann. — Die koptische Kirche in der Neuzeit. (Beiträge zur historischen Theologie). Tubingue, Mohr, 1932 ; VI-168 p. 9,60 RM.

Dans un style presque télégraphique, l'auteur expose dans ces 167 pages l'état de l'Église copte, depuis l'expédition napoléonienne d'Égypte jusqu'à présent. Nous sommes instruits sur la vie chrétienne copte, dans tous les domaines, et ce, d'après des sources parfaitement authentiques. Suivant la statistique de 1907, la population égyptienne compte parmi ses 14 millions à peine plus d'un million de chrétiens en regard de presque 13 millions de mahométans. Les coptes orthodoxes sont au nombre de 871.000, les catholiques 117.000, les protestants 60.000, les autres chrétiens, 125.000. L'A. s'occupe surtout des coptes orthodoxes ; il n'est pas favorable aux catholiques, mais son exposé n'en est pas moins très objectif. Qui voudrait connaître l'Église copte d'Égypte, lira avec avantage ce livre qui nous parait très complet. D. M. S.

Dott. Luigi. — L'unione delle chiese e il movimento « pancristiano «. Turin, Berruti, 1931 ; in-16, 32 p. 1,25 L.

Cette plaquette contient le texte d'une conférence donnée à Turin en 1931. L'A., qui est un spécialiste des problèmes de l'œcuménisme, y

expose les raisons principales, fondées sur leurs antécédents historiques, pour lesquelles selon lui les deux conférences de Stockholm et de Lausanne n'ont pu avoir une efficacité réelle au point de vue de l'Unité. Il s'en rapporte surtout à des citations de participants de ces conférences, d'où il ressort que l'impossibilité de toute entente dogmatique, et par conséquent la nécessité d'écarter avec la plus grande précaution les affirmations doctrinales tant soit peu précises, créent une telle gêne qu'on en est réduit à piétiner sur place même dans la plupart des autres questions.

D. O. R.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Dom H. Duesberg. — Le roi Hérode et autres essais. Abbaye de Maredsous, 1931 ; in-12.

La plume experte, abondante et élégante de dom Duesberg nous a donné déjà une apologétique pour les croyants, dont les incroyants pourront tirer le meilleur profit. Le volume dont le titre est indiqué en tête de cette recension, était sur ma table depuis longtemps déjà. Je l'avais lu ; mais absorbé par d'autres occupations j'avais tardé à dire ici ce que j'en pense, J'ai dû le parcourir à nouveau, pour rafraîchir mes souvenirs. Une besogne urgente sollicite toute mon activité. Pourtant, ayant repris la lecture du « roi Hérode et autres essais » j'ai dû faire effort pour m'arracher à la captivante emprise. Faut-il le dire pourtant ? Ce qui me plaît davantage dans cette étude c'est l'histoire héroïque, magnifique des Macchabées. Serait-ce peut-être que connaissant vaguement par l'Écriture les linéaments de cette épopée, j'ai été heureux de la voir au clair dans le récit de dom Duesberg ? C'est possible... J'ai récité avec plus de dévotion depuis lors les leçons du 1[er] nocturne où, par bribes, nous est contée cette merveilleuse histoire.

« Le roi Hérode », qui donne son titre à l'ouvrage, vient après les Macchabées, et c'est logique. Là encore quel délice on éprouve à entrer en contact avec ce personnage dont le nom est si souvent sur nos lèvres, et que nous connaissons si peu ! Un étonnement m'est resté inexpliqué : Comment cet opulent bâtisseur faisait-il pour se procurer les ressources qu'exigeait la munificence ?.. Voilà un secret que pourraient utilement rechercher nos gouvernements à court d'argent. — « Un cartel vers l'an 30 à Jérusalem », tel est le titre un peu étrange du troisième essai. Il s'agit — et vous ne pourriez le deviner — de la coalition des forces ennemies contre le Christ, coalition victorieuse puisqu'elle aboutit à faire mettre le Christ en croix. Si ressassé que paraisse le sujet que tant d'autres ont traité, il se présente comme neuf sous la plume de dom Duesberg. Même ceux qui connaissent le P. Ollivier et Papini y apprendont quelque chose.

Enfin, le volume contient une quatrième étude : « propagande Juive et prédication chrétienne ». Elle aide beaucoup à comprendre la vie

des premiers chrétiens et le sens vrai de maints passages de l'Écriture, et particulièrement de S. Paul. L'ouvrage se termine par un tableau généalogique des Séleucides et des Hasmonéens. La suite chronologique des événements est indiquée à la fin du volume.

Le P. Duesberg a utilisé une abondante bibliographie et ses essais portent la marque d'une érudition avertie. Abbé J. DESSART.

R. P. C. Lavergne O. P. — Synopse des quatre Évangiles, en français, d'après la synopse grecque du R .P. M,-J. Lagrange. (Études Bibliques). Paris, Gabalda, 1932 ; in-12, 267.p.

Il ne semble plus nécessaire de définir le sens du mot « synopse », qui, sans droit de cité officiel, est devenu d'un usage presque courant ; mais on peut rappeler l'intérêt spécial que présente une synopse, même écrite en français.

Les évangélistes n'ont pas suivi le même ordre, ils n'ont pas rapporté les faits dans les mêmes termes, avec les mêmes détails et dans une semblable succession : pour reconstituer au jour le jour la vie publique du Sauveur, autant qu'il est possible de le faire, il importe de donner la préférence à celui des évangélistes qui s'est ouvertement proposé de suivre l'ordre historique. S. Luc a donc mérité la première place, viennent ensuite S. Marc et S. Matthieu. S. Jean, qui donne le plus de précisions chronologiques mais dont le récit se distingue nettement de celui des autres évangélistes sera classé le dernier, comme pour servir de contrôle et achever les précisions.

Si la traduction, tirée des commentaires du P. Lagrange, est un peu littérale, elle est étonnamment précise et vivante : elle contribuera, avec l'heureuse disposition synoptique et chronologique, à faire revivre pour nous les heures glorieuses et tragiques de la vie publique du Christ ; elle nous fera lire, aimer, étudier et comprendre le texte évangélique, trésor inépuisable. D. E. L.

Dr. Karl Boeckl. — Die sieben Gaben des Heiligen Geistes, in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13 und 14 Jahrhunderts. Fribourg en Br., Herder, 1931 ; in-8, XVI-182 p.

Dans le *Schlusswort*, l'A. résume ainsi les points acquis par son ouvrage : A peu d'exceptions près, tous les théologiens, en commençant par saint Augustin et en descendant jusqu'aux XIIIe et XIVe siècles et plus bas, ont mis en relation les sept dons du Saint-Esprit avec la contemplation mystique, la *cognitio Dei experimentalis* comme l'appelle si bien, pour la première fois, saint Bonaventure... Ces dons ne sont pas également en action chez tous les hommes. L'action la plus sublime des dons d'intelligence et de sagesse dépend de la libre action du Saint-Esprit... Sur l'essence de la *cognitio experimentalis*, on peut dire qu'elle implique l'activité d'une lumière surnaturelle émanant des dons du Saint-Esprit »... (p. 177 et 178, passim).

On saura gré à l'A. de ce bel ouvrage qui suppose une familiarité très grande avec les mystiques catholiques. Quarante neuf auteurs, dont plusieurs sont inédits, sont analysés plus ou moins *in extenso*. Les textes sont toujours cités au complet, ce qui permet de suivre l'exposé pas à pas. Ce procédé a de plus l'immense avantage de faire de cette étude une lecture bienfaisante autant qu'élevée. Dom M. SCHWARZ.

Edmond Joly. — Théotokos après le concile d'Éphèse. La Mère de Dieu dans la pensée, l'art et la vie. Paris, Éditions Spes, 1932 ; in-16, 233 p. Prix 10 fr. fr.

« Le concept de la « Mère de Dieu », défini il y a quatorze siècles par le concile d'Éphèse, offrit au monde un suprême rayonnement de la charité chrétienne, une idée plus tendre de la providence ». Ce petit ouvrage montre l'action du « Mystère de Marie » dans l'histoire des arts, des lettres et des mœurs. — Tout d'abord, un chapitre sur Éphèse, un des premiers centres de foi, puis un autre sur le mystère de Marie, « Mère du Dieu unique. » L'essentiel dit, l'auteur suit la marche triomphale de la « Théotokos » dans la liturgie romaine et dans la liturgie orientale, voit la floraison d'innombrables œuvres d'art, et écoute les louanges, nées du culte marial, dans la littérature, depuis les origines jusqu'à nos jours.

Écrit en l'honneur de la Mère de Dieu, ce livre ne peut que plaire : les faits les plus significatifs, et quelquefois les moins connus, y sont présentés avec art ; c'est « un magnifique et délicieux cantique à Marie ».

D. E. L.

R. P. M. A. Janvier, O. P. — La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la morale chrétienne. Paris, Lethielleux, 1932 ; 2 vol. in-16, 240 et 256 p. 15 fr. fr. chacun.

Il est inutile de présenter longuement cette réédition des conférences du R. P. Janvier. Il n'est personne qui ignore la vigueur de son exposé ni sa merveilleuse éloquence. Les conférences sur la passion terminent chaque année la station quadragésimale de Notre-Dame. Pendant qu'il occupait cette chaire illustre, le R. P. Janvier traita de la morale chrétienne et il profitait du sermon sur la passion, prêché le vendredi saint, pour appuyer son enseignement moral sur le drame sanglant du calvaire.

On ne saurait assez remercier l'éditeur de cette réimpression d'une œuvre profondément émouvante et très bienfaisante. C. A.

Abbé Francis Mugnier. — La Passion de Jésus-Christ d'après saint Thomas d'Aquin. Collection du Christ-Roi. Paris, Téqui, 1932 ; in-12, XI-306 p. Prix 10 fr. fr.

En composant ce texte, déjà publié dans la « Revue de la Passion », (Tonneins, Lot et Garonne, Retraite de la Ste Agonie), l'auteur a suivi

S. Thomas, article par article, dans les questions (46-49) que celui-ci consacre à la Passion de N. S. J. C. 1° La Passion en elle-même. (Sa nécessité, ses convenances, les souffrances du Rédempteur). — 2° La cause efficiente de la Passion. (Le Christ est mort par obéissance, librement ; le péché des déicides). — 3° Le mode d'efficacité de la Passion. (Cause efficiente de notre salut).— 4° Effets de la Passion. (Délivrance de l'homme. Réconciliation avec Dieu. Le ciel ouvert).

L'ouvrage, écrit en un beau style, plaira à tous les pieux lecteurs qui aiment à suivre mentalement Jésus dans son douloureux sacrifice.

D. E. L.

Romano Guardini. — Les signes sacrés. Paris, Editions Spes, 1930 ; in-8, 85 p. Prix 6 fr. fr.

« Nous vivons dans un monde de symboles, mais nous ne saisissons plus la réalité qu'ils représentent ; nous n'avons plus conscience de la vie contenue dans les rites, notre foi se mécanise et n'a plus d'horizon »... Il faut aller au cœur des choses, rendre aux mots leur sens et aux gestes toute leur portée évocatrice et significative. — Faire concorder les sentiments du cœur avec ce qu'expriment les mouvements corporels ; faire que le geste et le mot soient vraiment l'expression d'une pensée, d'un sentiment, d'une déférence ou d'une croyance, comprendre à fond ce que sont les choses ; quel idéal simple et beau ! — Il n'était que la plume alerte, précise et énergique de Romano Guardini pour nous conter de manière efficacement suggestive ces choses vues ; il fallait aussi sa claire compréhension de l'âme humaine, son acuité de discernement et sa science approfondie de tout ce qui touche au culte catholique pour nous révéler la valeur réelle et surnaturelle des choses, des vocables et des attitudes.

Notons pour finir que cette traduction, due à M. A. Giraudet, est très agréable.

D. E. L.

Edouard Dumoutet. — Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen-âge. Paris, Beauchesne, 1932 ; in-12, 218 p., avec 12 gravures hors-texte. 36 fr. fr.

Voici un ouvrage dont le principal mérite est de mettre splendidement en lumière toute une section de l'histoire de la piété en Occident. Grâce à l'A., les courants de spiritualité qui se rattachent à la dévotion au « Christ selon la chair » sont nettement reliés entre eux, repérés une fois pour toutes, et mis à part aussi rigoureusement qu'il est possible. On en discerne les tenants et les aboutissants historiques en des contours si apparents, que personne désormais ne pourra plus les confondre avec les autres tendances. A ce point de vue, l'ouvrage de M. Dumoutet rendra un immense service.

Afin de porter sur ce livre un jugement intrinsèque plus complet, nous croyons devoir faire une distinction que l'A. ne fait point. A côté

de la « mystique du Christ » qui chez les Pères, « se confond avec l'adoration et la contemplation du Verbe en ses divines splendeurs » (p. 8), et de la dévotion à la sainte humanité considérée dans son aspect physique de « Christ selon la chair », il y a la manière plus classique et plus dogmatique aussi, de considérer le Christ dans sa totalité, dans son corps mystique, conception si chère à S. Paul, à d'autres grands docteurs et surtout à S. Augustin. Si la contemplation du Verbe à titre de Logos incréé rappelle en partie le néo-platonisme, si la dévotion à l'humanité-chair « isole » un peu le Christ de ses membres (en ne le considérant que physiquement, tel qu'on l'avait vu en Palestine), la troisième manière qui le regarde mystiquement uni et identifié avec nous, est certainement plus intégrale au point de vue de la Révélation. Or la véritable manière dont le Christ est considéré dans la liturgie, c'est celle-là ; elle est la terre habitable de l'Église priante. Dans le Christ, unis à lui, nous sommes les enfants du Père, à qui nous offrons notre sacrifice et notre louange, et à qui nous adressons nos demandes. Si donc la dévotion au Christ selon la chair s'est introduite dans la liturgie au moyen-âge, si elle y a occupé une place, ce n'est qu'à titre secondaire. De même que dans la liturgie orientale les querelles ariennes non moins que la parenté avec le génie hellénistique à une certaine époque ont souligné l'aspect divin du Logos dans la prière, sans toutefois ternir l'essence de la liturgie qui y est certainement la même que chez nous, ainsi en est-il de la dévotion au Christ-humanité. Que de part et d'autre des écarts aient pu s'en suivre, et qu'on ait pris, à certaines périodes de l'histoire, l'accessoire pour l'essentiel, c'est possible ; mais il ne doit point résulter pour cela que le premier soit devenu le second. La nature des choses ne change pas ; au substantiel banquet de la liturgie chrétienne, c'est le mystère de l'Église et de notre incorporation au Christ qui forme toute la trame, dans laquelle les autres éléments — fussent-ils de purs joyaux — ne sont venus s'enchâsser que pour embellir. Il nous a semblé que cette distinction était nécessaire pour que l'exposé historique de M. Dumoutet, si riche et si précieux, nous l'avons dit — et ajoutons ici, si artistement illustré des gravures suggestives — ne prenne forme de thèse inexacte dans les esprits.

Dom O. Rousseau.

P. Bouchage. — L'oraison alphonsienne, théorie et pratique. Paris, Beauchesne, 1932 ; in-12, VI-247. Prix 12. fr. fr.

L'estime que mérite S. Alphonse comme maître d'oraison, la beauté de sa doctrine concernant la grâce et la prière ont incité l'auteur à nous le proposer comme un modèle et comme un maître pour nos oraisons mentales comme pour notre acheminement vers la contemplation.

On n'a voulu ni comparer, ni égaler, ni préférer S. Alphonse aux maîtres reçus dans l'Église, mais on a voulu montrer son rôle pratique dans la prière, faire mieux voir ses méthodes, vivre sa belle vie d'oraison « qui

loin de conduire à l'égoïsme des faux dévots mène droit au dévouement pratique universel et constant des vrais contemplatifs » (p. 242).

D. E. L.

Un saint pour chaque jour du mois. — Première série. Janvier, 248 p. Février, 224 p. Mars, 248 p. Avril, 240 p. Illustrations de J. M. Breton et J. Gérard. Paris, Bonne Presse, 1932-1933 ; in-8. Prix 5 fr. fr. chaque volume.

La « Revue des Saints » vient de grouper en volumes mensuels les Vies de Saints les plus intéressantes qu'elle a étudiées jusqu'ici. C'est un effort fait pour populariser les héros de notre religion et les meilleurs témoins du Christ.

Un choix heureux de personnages nous présente de nombreux moines et de belles figures orientales voisinant avec les plus célèbres saints modernes, au jour le jour. Citons S. Antoine ermite, S. Canut, S. Jean Chrysostome, S. Macaire d'Alexandrie, S. Siméon le Stylite, Ste Paule, S. Ignace d'Antioche, S. Benoît et Ste Scolastique ; sans oublier S. Jean Damascène, S. Jean Climaque, S. Thomas d'Aquin, S. Vincent Ferrier, S. Riquier, S. Anselme et Ste Geneviève de Paris... — Courtes vies de saints, qui semblent viser à l'édification plus qu'à l'exactitude historique, qui exaltent le brillant acte d'héroïsme ou d'humilité plus que l'insurpassable vertu de l'obscure et indéfectible persévérance quotidienne ; mais pages réconfortantes, où l'on trouve, embellis par la légende et l'imagination des pieuses générations, les enseignements et les exemples des grands chrétiens qui furent nos pères dans la foi.

D. E. L.

Vladimir. I. Ghika. — La liturgie du prochain. 16 p. — **La souffrance, vue d'ensemble de ce qu'elle est.** 60 p. — **La présence de Dieu,** 74 p. Paris, Beauchesne, 1932 ; in-16. Prix, les trois vol. ensemble 10 fr. fr.

« Les réalités de la foi dans la vie, les réalités de la vie dans la foi ». Ce titre de collection fait pressentir la valeur et la portée des trois plaquettes où le prince Ghika traite du sentiment de la présence divine, de la charité envers le prochain, et de la douleur, « qui éprouve, c'est-à-dire juge, décompose et pèse en quelque sorte la valeur de notre âme et celle de notre foi ». — L'auteur, dont la personnalité attirante se retrouve inaltérée dans ces pages tout imprégnées de doctrine et d'amour de Dieu, désire faire comprendre qu'il y a intime union entre notre vie et notre foi et veut que nous donnions la foi comme mobile à tous nos actes pour transformer chacun d'eux en une véritable prière. D. E. L.

Dietrich von Hildebrand. — Zeitliches im Lichte des Ewigen. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge. Ratisbonne, Habbel, 1932 ; in-16, 388 p.

Dans ce recueil, l'A., déférant aux désirs de ses amis, publie un choix de ses articles et conférences. Il y traite de l'immortalité de l'âme, des récompenses et des châtiments, de l'idée chrétienne de la récompense et du châtiment, de la religion et de la moralité, du rôle de l'homme et de la femme en dehors du mariage, des rapports du droit et de la morale, de la sphère d'action de l'État, du fondement moral de la communauté des peuples, de l'autonomie, de la pédagogie, de l'esthétisme, de Beethoven et enfin de son ami le philosophe Max Scheber. Les points de vue de l'A. sont souvent ingénieux et leur expression, frappante. Citons par exemple l'étude sur l'idée chrétienne de la récompense céleste. Il stigmatise l'opinion trop courante qui en fait un appas dont Dieu se sert pour attirer à Lui. « La récompense et la punition, dit-il, n'ont pas comme but principal de nous déterminer à quelque action, mais il y a punition parce que la faute la réclame et récompense parce que le mérite la demande et parce qu'il est de l'essence de la nature divine d'être juste et bonne » (p. 21). Dans les pages émues consacrées à Max Scheber, l'A. nous fait sentir la puissance de son esprit et la tragédie lamentable où s'acheva la vie de son ami, de l'âme de qui il ne peut désespérer malgré ses erreurs et ses fautes.

Dom M. SCHWARZ.

Henri Bruning. — Onze priesters. Amsterdam, Bruning, 1933 ; in-8, 48 p.

Un pamphlet. Dans ces derniers temps, la Hollande en vit paraître plus d'un. Inspiré par un esprit, non proprement hollandais mais plutôt universel. L'ancêtre de tous ces écrivains ne serait-il pas l'Ecclésiaste qui déjà criait si fort ce « Tout va mal » que nos auteurs vont répétant et commentant. Sans doute, c'est du prêtre que la jeune génération, comme celles d'ailleurs qui l'ont précédée, attend le renouvellement spirituel. Mais n'oublie-t-on pas un peu que le prêtre n'est que canal et, en employant tant de temps à en détailler les défauts et les insuffisances, ne néglige-t-on pas un peu de préparer les réservoirs qui devraient se remplir de l'inépuisable sève divine ? Et puis est-on aussi exigeant pour soi-même que pour autrui ? Sans doute, ces objurgations, un tantinet tapageuses, partent-elles d'un cœur généreux : c'est leur excuse ; elles serviront de thème à un fructueux examen de conscience : ce sera leur utilité. Mais après comme avant, il se trouvera des pessimistes pour répéter le fatidique « Tout va mal » pendant que le Christ, par son Église, sanctifie toutes les âmes de bonne volonté.

C. A.

P. W. Schmidt. — Origine et évolution de la religion. La Vie chrétienne. Paris, Grasset, 1931 ; in-16, 360 p. 18 fr. fr.

L'éminent spécialiste catholique de l'Histoire des Religions qu'est le P. W. Schmidt, a voulu nous donner un manuel « où serait brièvement exposé, en ses données essentielles, l'état présent de l'Histoire comparée de la Religion ». Et il a pleinement réussi. Dans un chapitre préliminaire, il nous définit l'Histoire de la Religion et la distingue de la Psychologie de la Religion et de la Philosophie de la Religion. Le chapitre II fait l'histoire de l'Histoire des Religions. Avec le chapitre III commence le long défilé des systèmes qui, l'un après l'autre, ont prétendu expliquer le fait religieux et leur réfutation : philosophes de l'antiquité gréco-romaine, apologistes et théologiens des premiers siècles chrétiens et du Moyen-Age ; école de la Mythologie de la Nature au XVIII[e] siècle ; systèmes basés sur l'étude des peuples indo-européens, dans la première partie du XIX[e] ; théories fétichistes, du mânisme, de l'animisme, de la mythologie astrale et du panbabylonisme, du totémisme, du magisme. Ces discussions nous amènent au chapitre XIV où commence l'exposé de la théorie qui rend le mieux compte des faits et qui s'impose de plus en plus aux savants : la plus ancienne forme religieuse que l'on puisse atteindre est la croyance en un Dieu suprême et unique. Telle est la conclusion à laquelle conduit la méthode d'Histoire culturelle qui se refuse à séparer le fait religieux de la civilisation dans ses formes diverses. Quant à la question d'origine, la science religioniste ne peut encore lui donner de solution à cause du manque de certaines données indispensables et de l'extrême complexité des faits. Comme on le voit, ce livre est une revue très complète des données actuelles de la science profane sur le problème de l'origine de la religion. Ajoutons que sa lecture est des plus aisées. Nous le recommandons à tous ceux qui ont le devoir de lutter contre l'athéisme scientifique qui le plus souvent puise ses meilleures armes dans l'arsenal des théories non démontrées et plus ou moins abandonnées.

Dom F. MERCENIER.

Pierre Delattre. — La vie catholique en Allemagne. Études et récits. Paris, Éditions Spes, 1932 ; in-12, 176 p. 10 fr. fr.

« La paix n'a pas pour première condition l'observation ou la révision des traités, mais *la charité* : nous croyons au rétablissement de cette charité en faisant connaître par quelques exemples les catholiques tels qu'ils sont au delà de nos frontières » (Avant-propos).

Tout d'abord, on nous présente les figures des temps révolus, S[te] Hildegarde, S[te] Élisabeth de Hongrie, les saintes mystiques du monastère de Helfta ; puis, passant à la période actuelle, nous voyons les œuvres missionnaires et sociales : « même chez les catholiques, même dans le clergé, on s'est rendu compte que si l'homme ne vit pas seulement de pain, la pensée de l'éternité suffit de moins en moins à retenir les classes

laborieuses sous l'influence de l'Église » (p. 124), on est entré courageusement dans le mouvement, et l'on a obtenu de notables résultats. Cette seconde partie de l'ouvrage, intitulée « Jeunesse et charité », est vraiment intéressante.

Le livre se termine par la description de quelques sympathiques « figures de prêtres » : description instructive autant qu'édifiante, qui montre ce que peut obtenir la charité chrétienne comme méthode d'apostolat. Savoir aimer, n'est-ce pas immanquablement savoir se faire aimer ?

D. E. L.

Rev. James W. Parkes. — Evrei sredi narodov. (Les juifs parmi les nations). Traduction autorisée. YMCA, Paris 1932 ; in-8, 264 p.

Ce livre aurait pour but l'étude impartiale du « problème juif », basée sur l'histoire des rapports entre les juifs et les chrétiens. « L'Auteur, nous annonce dans sa notice le traducteur russe, ne propose pas une solution, mais indique seulement les conditions qui, nécessairement, doivent précéder toute solution de ce problème. Ces conditions, elles sont évidentes : l'établissement de rapports réciproques bienveillants et justes, et d'une collaboration de même genre ».

L'antisémitisme *a priori* est odieux, comme toute haine. Mais l'indulgence de l'A. ne transforme-t-elle pas un peu les côtés négatifs du judaïsme qui exaspèrent les populations chrétiennes pour plus d'une raison ? On a par moment l'impression que l'auteur se plait à décharger le fardeau des responsabilités des épaules juives sur celles de l'Église ; cette manœuvre n'est pas *toujours* historiquement justifiée. Ne va-t-il pas aussi jusqu'à dire que les Évangélistes ont « caricaturé » le pharisaïsme (p. 131) ? La notice au bas de cette page n'est pas pleinement rassurante. Par contre, il est plus heureux dans son étude des facteurs économiques, politiques et raciques de l'antagonisme séculaire entre les chrétiens et les juifs.

Le livre est suivi d'une bibliographie et d'un index alphabétique.

I. A. C.

F. Courtoy et J. Schmitz. — Mémorial de l'exposition des trésors d'art, Namur 1930. Namur, Wesmael-Charlier ; in-4, 56 p., 39 phototypies.

L'étude attentive des pièces les plus anciennes rassemblées lors de l'exposition namuroise des trésors d'art, en 1930, ne manque pas d'intérêt pour celui qui recherche les apports et l'influence de l'art oriental en Occident. Il n'y a pas seulement à considérer de ce point de vue que la Croix reproduite à la pl. III ; on peut faire d'utiles remarques au sujet des représentations du Christ en gloire et en croix (pl. IV et V), des extraordinaires ivoires de l'autel portatif du XIe siècle (pl. XXVIII-XXX).

Quoi d'étonnant ! on connait en effet les relations de ces artistes mosans avec Stavelot, les provinces rhénanes et l'Orient.

Félicitons M, Courtoy et Schmitz de cet album savamment introduit et commenté. D. TH. BECQUET.

Paul et Camille Bouts. — La Psychognomie. Auderghem, Chaussée de Wavre 1231, 1931 ; in-4, XVI-210 p.

Cet ouvrage, qui connaîtra peut-être quelque succès, laissera tout de même, au delà d'une certaine limite, l'impression que des matériaux accumulés et pouvant servir à quelque chose n'ont pas été employés ici avec assez d'intelligence pour être vraiment utiles. Malgré les bonnes intentions évidentes de celui qui a rédigé ces pages, on sent un peu trop la prétention d'aligner des termes scientifiques sans le discernement désirable. « D'emblée, la Psychognomie vous livrera les secrets du monde intérieur de ceux que vous rencontrerez dans la vie ». Cette phrase de l'auteur, inscrite au frontispice du livre, est destinée à servir de réclame à la « lecture méthodique et pratique du caractère et des aptitudes » ; graphologie, étude des bosses, des angles, des plis et des profils, sont exploitées un peu dans tous les sens. Nul pourtant ne résistera au plaisir de feuilleter ces pages à cause des images typiques et singulières qui y sont contenues. D. O. R.

LIVRES REÇUS

VIOLET CLIFTON. — *The Book of Talbot.* Londres, Faber et Faber ; in-8, XII-440 p. 15 sh.

S. THÉODORE STUDITE. — *Martyrbriefe aus Ostkirche.* Deutsch von Basilius Hermann, O. S. B. Mayence, Matthias-Grünewald, 1931 ; in-16, VIII, 230 p.

Le régime spirituel de la vie religieuse, par l'auteur des « Novices de Notre-Seigneur ». Paris, Téqui, 1933 ; in-16, 134 p.

Vertus cachées de la vie religieuse, par l'auteur des « Novices de Notre Seigneur ». Paris, Téqui, 1933 ; in-16, 174 p.

Mgr CHAPON. — *La Femme chrétienne et française.* Paris, Téqui, 1933 ; in-16, 228 p. 10 fr. fr.

P. A. DE PONLEVOY. — *Actes de la captivité et de la mort des révérends Pères P. Olivaint, L. Ducoudray, J. Caubert, A. Clerc, A. de Bengy, de la Compagnie de Jésus.* Paris, Téqui, 1933 ; in-16, 342 p.

MYRIAM DE G. — *Ange de l'Eucharistie* (1891-1922). Paris, Desclée, 1933 ; in-16, 200 p.

La Congrégation des Filles de Marie Auxiliatrice. Turin, Soc. éditrice internationale, 1932 ; in-8.

ABBÉ J. B. BORD. — *Le mois eucharistique.* Paris, Desclée, 1933 ; in-32 ; 208 p. 4,50 fr. fr.

DOM CHEVALIER. — *Les mots d'ordre de saint Jean de la Croix.* Paris, Desclée, 1933 ; in-32, 124 p. 7, 50 fr. fr.

P. Dr. C. VAN GESTEL, O. P. — *Levenswaarheid.* Vastenconferenties. Saint-Nicolas-Waas, Scheerders-Van Kerchove, 1933 ; in-16, 136 p. 10 fr.

P. LESCŒUR. — *Les deux vies en face de la mort.* Courtes méditations pour la retraite du mois. Paris, Téqui, 1933 ; in-16, XII-272 p. 10 fr. fr.

ALPHONSE ROBBE. — *Nos ancêtres et nous. Le roman et ... l'histoire.* Paris, Téqui, in-16, 60 p. 4 fr. fr.

C. J. ET A. R. — *Ouvrez l'œuil* ! *ou les intéressantes découvertes de la raison.* Paris, Téqui, 1933 ; in-16, 36 p.

Mgr. FEIGE. — *Noblesse oblige. La grâce sanctifiante.* Paris, Téqui, 1933 ; in-16, X-132 p.

ABBÉ PAUL THONE. — *Dans les pas du Sauveur. Lectures et méditations sur les moyens de réparer.* Paris, Desclée, 1932 ; in-16 278 p. 10 fr. fr.

CH. DU BUS DE WARNAFFE. — *Voor ons Onderwijs.* Vrije nederlandsche Bewerking. Anvers, Geloofsverdediging, 1932 ; in-8, 96 p. 5 fr.

Imprimatur.
Namurci, 5 sept. 1933.
A. COLLARD, vic. gen.

Cum permissu superiorum

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE)

Irénikon

TOME X

Nº 3. 1933 Juillet-A

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ